

ANTROPOLOGÍA

Conceptos y nociones generales

Fernando Silva Santisteban

4a. edición actualizada



UNIVERSIDAD
DE • LIMA



Fondo de Cultura
Económica - Perú

ANTROPOLOGÍA
CONCEPTOS Y NOCIONES GENERALES

Fernando Silva Santisteban

ANTROPOLOGÍA

Conceptos y nociones generales

Fernando Silva Santiesteban

4a. edición actualizada



Fondo de Cultura
Económica-Perú

Colección Biblioteca Universidad de Lima
Antropología. Conceptos y nociones generales
Edición impresa: 1998
Primera edición digitalizada: 2018

De esta edición:

© Universidad de Lima
Fondo Editorial
Av. Javier Prado Este 4600,
Urb. Fundo Monterrico Chico, Lima 33
Apartado postal 852, Lima 100
Teléfono: 437-6767, anexo 30131
fondoeditorial@ulima.edu.pe
www.ulima.edu.pe

Fondo de Cultura Económica S. A. de C. V.
Av. Picacho Ajusco 227, Col. Bosques del Pedregal,
Deleg. Tlalpan
14200, México D. F.

Fondo Editorial de Cultura
Berlín 238, Lima 18, Perú

Diseño y edición: Fondo Editorial de la Universidad de Lima

Se prohíbe la reproducción total o parcial de este libro, por cualquier medio,
sin permiso expreso del Fondo Editorial.

ISBN digital: 978-9972-45-444-8

Índice

Prefacio a la cuarta edición	11
------------------------------	----

Capítulo I

LA CIENCIA ANTROPOLÓGICA

1. La antropología en el campo de las ciencias sociales: objetivos, definiciones, métodos y problemas	17
2. Divisiones de la antropología	25
3. Corrientes antropológicas	31
4. Antropología aplicada	41
5. Antropología de las sociedades complejas	50

Capítulo II

LA EVOLUCIÓN

1. Sobre el Universo, la información y la materia	57
2. Los comienzos de la vida	60
3. La evolución: principios, mecanismos y pruebas	63
4. El hombre en la evolución	73
5. Eras geológicas de la Tierra	74
Los fósiles	75
Era Palezoica	76
Era Mesozoica	78
Era Cenozoica	79

Capítulo III

EL ORIGEN DEL HOMBRE

1. Evolución de los primates, protosimios, monos, antropoides y homínidos	85
2. El proceso de hominización	91
3. El <i>Homo sapiens</i>	118
4. El hombre en América	127

Capítulo IV**LAS RAZAS HUMANAS**

1. Conceptos y criterios de raza, su validez	147
2. Origen de las razas. El tipo físico y la cultura	150
3. Sistemática racial. Tipos raciales en los pueblos modernos	155
4. Problemas raciales	163
5. Causas psíquicas del prejuicio racial	168

Capítulo V**SOCIEDAD Y CULTURA**

1. Naturaleza y concepto de sociedad. Fisiología de la interacción social	175
2. Sociedad y sexualidad	178
3. Sociedades animales y sociedad humana. La capacidad de abstracción	179
4. Individuo y sociedad	184
5. Naturaleza y concepto de cultura	185
6. La cultura y “las” culturas	194
7. Premisas básicas sobre los términos sociedad y cultura	195
8. Cultura y civilización	196
9. El medio ambiente y la cultura	200
10. La destrucción del ambiente natural	206

Capítulo VI**ESTRUCTURA Y DINÁMICA DE LA CULTURA**

1. Actos y artefactos	213
2. Rasgos culturales, patrones, valores e instituciones	214
3. Estructura, función y proceso	221
4. La cultura es aprendida. Cultura y lenguaje	224
5. La escritura	230
6. La cultura es un todo integrado, funcional y razonable	233
7. El constante proceso de cambio cultural	234
8. Universalidad y particularidad de la cultura	235
9. Etnocentrismo	239
10. Cultura y personalidad	243
11. El proceso de aculturación	248
12. Educación y cultura	255
13. El sexo y la cultura. Machismo, condición de la mujer, prostitución	259

Capítulo VII**LA PRODUCCIÓN**

1. Significado, naturaleza y formas de producción	281
---	-----

2. Obtención y acumulación de alimentos: caza, pesca y recolección	284
3. Instrumentos y recipientes	290
4. Producción de alimentos: agricultura, cría de ganado	296
5. Importancia de la “Revolución Neolítica”	306
6. Cerámica	309
7. Metalurgia	315
8. Asentamientos humanos: vivienda, aldeas y ciudades	321
9. Vestido y tejido	331
10. Transporte y comunicación lejana	338
11. Tecnología y organización del trabajo	342
12. Reciprocidad y redistribución	345
13. Intercambio	346
14. Comercio y moneda	349
15. Propiedad, riqueza y pobreza	353
16. La Revolución Industrial y el capitalismo	361

Capítulo VIII

FAMILIA Y PARENTESCO

1. Naturaleza y variedad de las agrupaciones familiares	369
2. Monogamia, poligamia y poliandria. Hospitalidad de la esposa	374
3. Familias unidas, clanes y mitades. Endogamia y exogamia	377
4. Apareamiento y matrimonio. El precio de la novia. Divorcio. Incesto	381

Capítulo IX

LA ESTRUCTURA SOCIAL

1. Estructura genérica de los fenómenos sociales	395
2. Diferenciación y estratificación sociales	397
3. Esclavitud	401
4. Poder social	403
5. Castas y clases sociales	406
6. <i>Status</i>	413
7. Control social y orden político: sociedades igualitarias, jefaturas, estados prístinos, estados expansivos o de conquista e imperios	416
8. Concepciones modernas de Gobierno y Estado	429
9. La ley y el derecho	435

Capítulo X**MITO, MAGIA Y RELIGIÓN**

1. Problemas de relaciones y deslinde. La imaginación simbólica	445
2. Características, función social y estructura del fenómeno mítico	453
3. Mito y realidad: identificación de los mitos. Mitoides. La esencia del mito. Mito y sistema de valores	461
4. El fenómeno mágico-religioso. Etiología del pensamiento mágico-religioso. Lo sagrado y lo profano	471
5. El culto a los muertos	478
6. Lo sobrenatural y lo sagrado	480
7. Ritos y sacrificios	483
8. Los campos de la magia	489
9. Formas de magia: adivinación, posesión por los espíritus, chamanismo, hechicería	503
10. La religión como hecho social	514
Bibliografía	525

Prefacio a la cuarta edición

Este libro nació de la diaria y a veces apremiante tarea de la enseñanza; fueron mis apuntes de clase del curso de antropología que dicto en la Universidad de Lima los que le sirvieron de base. Recibió comentarios y reseñas críticas, siempre generosos, y pronto se agotó la primera edición. Las autoridades de la Universidad consideraron conveniente reeditararlo y así salieron dos ediciones más, en las que amplié diversos temas y modifiqué algunos conceptos de acuerdo con los descubrimientos y proposiciones más significativos de los últimos años. Creo, pues, que en la medida en que ha sido acogido, en que se han agotado tres ediciones y en que sigue siendo solicitado, cumple con los propósitos para los cuales ha sido escrito.

En esta cuarta edición he mantenido en gran parte su forma original, pero he ampliado algunos capítulos y, sobre todo, he modificado los conceptos de algunas instituciones fundamentales, profundizando en el análisis de sus funciones y estructuras hasta donde me ha sido posible. Asimismo, he tratado de actualizarla con respecto a los últimos descubrimientos y planteamientos de los que tengo noticias; por cierto con algunas reservas, mientras no sea mayoritaria su aceptación entre los especialistas.

No es éste un libro de introducción a la antropología, puesto que no se propone establecer puntos de partida, ni base teórica o metodológica alguna sobre las que puedan sustentarse maneras de comprensión o de análisis que tengan que seguirse posteriormente. Es simplemente un manual, un texto de información general y sucinta sobre los aspectos de la naturaleza humana y de la vida social que constituyen la preocupación fundamental de la antropología. Está dirigido a los lectores no especializados, principalmente a los estudiantes universitarios, con el propósito de ofrecerles algunos conceptos que les ayude a adentrarse en la problemática de los fenómenos sociales y culturales, en sus mani-

festaciones, procesos, sistemas, regularidades y presupuestos más generales. Mi preocupación fundamental es explicar cómo funciona la sociedad humana.

Aunque, como dice E.R. Leach, “Entre los antropólogos, el juego de construir teorías nuevas sobre las ruinas de las antiguas es casi una enfermedad de la profesión”, de hecho, la antropología ha entrado en una nueva etapa de cuestionamientos. Algunos de los métodos, técnicas y premisas con que los antropólogos han venido estudiando a las sociedades “primitivas” están siendo no sólo revisados sino incluso impugnados. El propio concepto de cultura –piedra de toque de la antropología– es objeto de análisis y enfoques conceptuales realmente revolucionarios, no sólo por parte de los antropólogos sino también de filósofos, etólogos y sociobiólogos.

Los antropólogos de las nuevas corrientes critican las tendencias tradicionales, como la de formular leyes del comportamiento que hacen suponer que los hombres actúan de acuerdo con pautas culturales abstractas cuando muchas veces éstas no son más que construcciones mentales del observador. La verdad es que muchos de los postulados y paradigmas de la antropología fueron concebidos y desarrollados en una época en la que los presupuestos del positivismo afectaron notablemente las concepciones sobre la naturaleza del desarrollo histórico de las sociedades y el carácter de las ciencias sociales. Pasada la hegemonía de esta corriente surgen nuevas exigencias epistemológicas bajo las cuales se revisan críticamente y cuestionan los postulados tradicionales. Como demoledora sentencia ha escrito Clifford Geertz “la invocación a una ‘teoría general’ de la sociedad suena cada vez más hueca, al tiempo que las pretensiones de haberla alcanzado parecen propias de un megalómano”, y en la medida en que los antropólogos se empeñan en mirar al mundo bajo una “nueva visión” queda poco en los cánones de esta disciplina que no esté siendo reexaminado. Tampoco faltan, como en toda disciplina, exageradas actitudes innovadoras, pero la revaluación de los métodos y conceptos tradicionales al mismo tiempo que limpia de leyendas e ideas preconcebidas a la teoría antropológica, no deja de ratificar sus principios fundamentales. Podemos decir, pues, que la ciencia antropológica se va asentando sobre la base de su autocuestionamiento.

En cuanto a las opiniones por mí vertidas, cada vez que emito un juicio o intercalo algún comentario lo hago notar específicamente para deslindar la responsabilidad que por ellos me concierne. Si no he podido evitar determinadas perspectivas conceptuales y puntos de vista al

desarrollar algunos temas sobre los que aún no se tiene mayor certidumbre, mi intención es siempre la de colocar a los lectores en posición de juzgar por sí mismos los problemas expuestos.

En el contexto del libro recurro a diversas definiciones, pero esto no quiere decir que pretenda reducir los conceptos pertinentes a los términos que asumo o que propongo. De hecho, toda definición es relativa (salvo las de orden matemático) y corresponde a un determinado punto de vista con el que se quiere poner énfasis en el significado de una institución, de un fenómeno o de un proceso. En las definiciones que uso el lector advertirá cuál es el sentido de mis proposiciones. No estoy contra teoría, doctrina ni corriente antropológica alguna, pero sí, decididamente, contra toda forma de concepción dogmática porque sobre esta forma de pensamiento es que se sustentan las formas de dominación y porque creo que las categorías esenciales del hombre son la razón y la libertad.

Para hacer fluida la lectura, con más preocupación por el aspecto didáctico que por el formal, he omitido las notas de pie de página y evitado especificar citas hasta donde no resulten imprescindibles para la comprensión de los contextos y la pertenencia de sus autores. Con el mismo propósito he omitido los párrafos sangrados cuando transcribo textos de algunos autores, sólo hago uso del entrecomillado. Después de cada capítulo se recomienda algunos libros a los que puede acudir el lector para ampliar sus conocimientos sobre los temas tratados; todas son obras conocidas y de fácil acceso. En la preparación del texto he utilizado la bibliografía que se consigna al final del libro.

Agradezco a la doctora Ilse Wisotzki, rectora de la Universidad de Lima, a los señores miembros del Comité Directivo del Fondo de Desarrollo Editorial de la Universidad, así como a todas las personas que han participado en la edición de este libro.

Fernando Silva Santisteban

CAPÍTULO I

La ciencia antropológica

1. La antropología en el campo de las ciencias sociales: objetivos, definiciones, métodos y problemas.- 2. Divisiones de la antropología: antropología física y antropología social o cultural, campos de estudio y métodos de datación.- 3. Corrientes antropológicas: evolucionismo, particularismo histórico, difusionismo, funcionalismo, funcionalismo estructural, estructuralismo, materialismo dialéctico, materialismo cultural, sociobiología, eclecticismo y pensamiento posmoderno.- 4. Antropología aplicada.- 5. Antropología de las sociedades complejas.

1. La antropología en el campo de las ciencias sociales: objetivos, definiciones, métodos y problemas

El hombre ha pensado siempre que el objeto más importante del conocimiento es él y se ha pasado el tiempo, mejor dicho la historia, tratando de comprender su propia naturaleza. En su afán por conocerse a sí mismo se ha aventurado por todos los caminos de la investigación y en la incansable búsqueda de sus orígenes y de su razón de ser ha tentado todas las posibilidades del conocimiento, de la imaginación o de la fe. Con el tiempo ha construido diversas disciplinas dentro de las cuales ha sistematizado sus experiencias y ha encauzado sus formas de razonamiento. Pero mientras por un lado los filósofos han tratado de comprender la esencia misma del hombre, buscando respuestas a preguntas primordiales como ¿qué es el hombre? o ¿cuál es su lugar y destino en la naturaleza?, por otro lado los estudiosos de la realidad objetiva del hombre han ido mostrando sus características fundamentales, lo mismo que las diferencias y similitudes que existen entre los modos de ser de los distintos pueblos y culturas. Las dos maneras de entender y explicar la realidad humana se basan en la observación y en el razonamiento, pero mientras la filosofía es esencialmente un intento de comprender al hombre como un todo, las generalizaciones de la ciencia empírica se derivan de observaciones y experiencias concretas sin pretender explicaciones en esferas de elevada abstracción.

En cada una de las disciplinas humanas, especialmente en las llamadas ciencias sociales, se han perfeccionado los métodos y establecido relaciones verificables; sin embargo, este mismo hecho y un arraigado academicismo han terminado haciéndonos concebir la idea de que los diferentes campos de estudio que se ocupan de los problemas humanos son como parcelas separadas por marcadas divisiones, al extremo de

que muchos especialistas las asumen como si existieran en la realidad. Si bien estas divisiones son útiles como sistemas de conocimiento y métodos de investigación, e incluso necesarias puesto que el ámbito de lo humano es prácticamente inabarcable por una sola disciplina, el resultado ha sido de que tal suposición ha generado el convencimiento común de que las acciones y actitudes humanas se han desarrollado dentro de compartimientos estancos. Así, la economía se circunscribe a cierto tipo de fenómenos identificados como “económicos”, la sociología a las relaciones sociales dentro de los postulados del pensamiento sociológico y la politología a las formas de gobierno o de la administración del Estado, tal como se los conoce y entiende en Occidente. Pero las cuestiones humanas son tan complejas que las categorías que asignamos a los diferentes aspectos de la vida social, por más cuidadosamente que sean formuladas, no pueden contenerlas sin que se mezclen o se yuxtapongan y confundan. Las acciones calificadas como sociales, psicológicas, políticas, económicas, etc., guardan en la realidad una profunda e indivisible correspondencia y se dan en un *continuum* cuyo dinamismo está determinado, en última instancia, por las exigencias de las necesidades materiales y espirituales del hombre. Este todo integrado y continuo es, en esencia, la condición humana misma, cuyo entendimiento y análisis constituyen la preocupación fundamental de la antropología.

No obstante, con tan amplio objeto de estudio, más que como un cuerpo autónomo de conocimientos que busca reivindicar su lugar entre las demás especialidades del panorama científico, la antropología parecería abrigar la pretensión de convertirse en la “super ciencia del hombre” —como ya se le ha reprochado— que trata de integrar en su seno todas las materias de estudio referentes a nuestra especie antes difusas o repartidas en otras disciplinas a las que pretendería redistribuir bajo sus propios conceptos. Por eso, y ante todo, conviene dejar establecido que la antropología deriva de una concepción científica del hombre, como de la sociedad y la cultura, y de una manera específica de observar y plantear los fenómenos humanos, los cuales no son tan simples como a menudo se tiende a suponer cuando se juzga a las demás sociedades bajo las premisas del aparato conceptual del observador. Es en relación con las diferencias que se presentan entre las sociedades humanas cuando se ponen de manifiesto ciertas propiedades generales de la vida social, que la antropología toma como objeto de estudio. Y el hecho de que le preocupe de manera especial el conocimiento de las sociedades no occidentales le confiere un énfasis académico singular.

La definición tradicional más amplia de antropología —de las voces griegas *anthropos*, hombre, y *logia*, ciencia o estudio— establece que es “el estudio del hombre”, pero tan extensa definición no puede ya abrigar la pretensión de ser el estudio completo de la humanidad, aunque trate de serlo más que cualquier otra disciplina científica. Como la define Sagrera, “la antropología es la disciplina que tiene la urgente tarea de explicar al hombre en su multiplicidad fenoménica”. Teniendo en cuenta, además, el sentido con el que se realizan los estudios antropológicos, creemos que la antropología también puede definirse como el estudio científico de la naturaleza humana y de los factores fundamentales de su desarrollo. Y parte del supuesto de que para comprender la naturaleza del hombre es necesario observarlo a través del tiempo y dondequiera que se halle, con el fin de comprobar los cambios que ha experimentado en su existencia como tal y en la trayectoria evolutiva que le dio origen. En este sentido, y teniendo en cuenta la diversidad con que se presentan las distintas sociedades humanas, Ruth Benedict ha definido la antropología como “la disciplina que estudia las diferencias entre las tradiciones culturales”.

Los orígenes de la antropología pueden rastrearse en las observaciones de los viajeros y filósofos de las antiguas civilizaciones de Europa y Oriente, cuando encontraron que las formas de vida y organización social diferían de un lugar a otro, de un pueblo a otro, lo mismo que las lenguas, los ritos, las creencias religiosas, así como el tamaño de la gente, el color de su piel y otros atributos del cuerpo humano. Pero, como dice Mercier, la “prehistoria” de la antropología científica comenzó cuando los esfuerzos conscientes e individualizados fueron dirigidos hacia la recopilación de datos sobre las sociedades humanas y hacia una reflexión general sobre la naturaleza de los pueblos, con sus diferencias y similitudes. Jenófanes (siglo VI a.C.), filósofo griego fundador de la escuela de Elea y viajero incansable, subrayó el hecho de que la sociedad es obra de los propios hombres, que los dioses eran creados a imagen y semejanza de los seres humanos y que la religión era un producto social. Herodoto (c. 484-420 a.C.), historiador y filósofo griego considerado el “padre de la historia”, consignó en sus escritos hasta 50 descripciones de modos de vida de pueblos distintos, y aunque sus métodos de registro y análisis eran bastos su visión de las sociedades bien puede ser la de un antropólogo moderno.

La naturaleza de la humanidad siguió siendo preocupación de muchos filósofos e historiadores de las épocas siguientes, y si bien en la Edad Media la preocupación intelectual se alejó de la racionalidad y

del interés por lo humano (para la Europa medieval tenía más interés el cielo que la tierra), no faltaron misioneros o aventurados mercaderes que recogieron vivencias de pueblos y lugares remotos que encandilaron la imaginación europea y sobre todo dejaron valiosas descripciones de otras realidades geográficas y humanas. El relato más importante es seguramente el que escribió Marco Polo (c. 1254-1323), quien vivió 17 años en la corte de Kublai Khan y narra en su *Libro de las maravillas* –aunque no siempre con precisión– las costumbres, prácticas e instituciones de los pueblos del gran reino mogol de Catay (China).

Los humanistas del Renacimiento, al centrar su interés en el hombre y lo humano, lograron emancipar la racionalidad de las premisas teológicas de la filosofía escolástica, pero lo fundamental del humanismo no fue su reacción frente a la escolástica o el mero retorno a las “letras antiguas”, sino la desacralización del pensamiento como primera conquista hacia una visión laica (no necesariamente atea) de la existencia del hombre, así como también el atisbo de una perspectiva científica en la comprensión del mundo físico y natural.

El sentido moderno de la palabra antropología se la encuentra en el *Anthropologeion* de Hund (1501), referida a la anatomía, y en *L'Anthropologie* de Capella (1533), obra que trata de las singularidades físicas de los individuos.

Herederos de Valla, Vives, Erasmo y Moro fueron los filósofos de la Ilustración, quienes realmente hicieron despuntar a la antropología. El libro del inglés John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), es seguramente el precursor de las ciencias modernas de la conducta, incluyendo la psicología, sociología y antropología cultural. Locke puso los fundamentos metafísicos de la noción que 200 años después habrán de construir los antropólogos como la definición formal de cultura.

Más tarde, los franceses Claude Henri Saint-Simon (1760-1825) y Auguste Comte (1798-1857), este último creador de la filosofía positivista, se propusieron desarrollar una “ciencia del hombre” en la que trataron de establecer –racional y sistemáticamente– una “física de la sociedad”, considerando que los hechos colectivos de la historia estaban sujetos a leyes y no a la voluntad de los individuos. Pero fue la aparición en escena de la teoría de la evolución natural (1859), desarrollada y explicada por Charles Darwin, el acontecimiento que removi6 más profundamente la concepción que primaba sobre la naturaleza del hombre. Desde entonces 6ste habr6 de constituirse en objeto de estudio cient6fico no diferente –salvo por su complejidad– de las dem6s formas de vida ani-

mal. La “doctrina evolucionista”, como se le llamó entonces, convirtió al hombre en parte de la naturaleza y su aceptación paulatina, incluso borrasca, ha venido a significar con el tiempo no sólo una explicación plausible de la realidad sino la única explicación posible del mundo del devenir. También la teoría de la evolución promovió gran interés por los pueblos “primitivos” cuando fue explorada ansiosamente la posibilidad de explicar los cambios históricos y las transformaciones sociales utilizando criterios evolucionistas.

La antropología alcanza su mayoría de edad –como campo científico y profesional independiente– en las últimas décadas del siglo XIX, cuando las investigaciones permitieron contar con información confiable y sistematizada sobre sociedades aisladas y técnicamente subdesarrolladas. Se despertó un interés excepcional y se llevaron a cabo trabajos sobre las más diversas áreas de la vida social como el derecho, la religión, los sistemas de parentesco, la tecnología, la naturaleza de la cultura, la influencia del medio sobre las sociedades y muchos otros aspectos de la condición humana. Es entonces cuando descuellan nombres como los de Henry Maine (1822-1888), Herbert Spencer (1820-1903), Lewis Henry Morgan (1818-1882), Edward Burnett Tylor (1832-1917), James Frazer (1854-1941), Franz Boas (1858-1942), entre los fundadores de la ciencia antropológica.

Vendrán después famosos investigadores de campo como Bronislaw Malinowski (1884-1942), Alfred Louis Kroeber (1876-1960), Robert H. Lowie (1883-1957), Edward Sapir (1884-1939), Benjamin Lee Whorf (1897-1941), Melville Herkovits (1895-1963), Ralph Linton (1893-1953), A.R. Radcliffe-Brown (1881-1955), Leslie White (1900-1975), Ruth Benedict (1887-1948), Gordon Childe (1892-1957), Edward Evans-Pritchard (1902-1973), Marcel Mauss (1872-1950), Margaret Mead (1901-1979), Robert Redfiel (1897-1958), Max Gluckman (1911-1975), Julio C. Tello (1880-1947), entre los más notables de la época digamos clásica de la antropología y dentro de ésta de la etnología y la arqueología. Destacarán más tarde Clyde Kluckhohn (1905-1960), Julian Steward (1902-1972), L.S.B. Leakey (1903-1972), Oscar Lewis (1914-1970), Claude Lévi-Strauss (n. 1908), E. Leach (n. 1920), W.H. Goodenought (n. 1919), V.W. Turner (1920-1983), J.H.M. Beattie (n. 1915), John Murra (n. 1916), John H. Rowe (n. 1918), Marvin Harris (n. 1927), Marshall Sahlins (n. 1930), Clifford Geertz (n. 1926), entre los más conspicuos representantes de las ciencias antropológicas de nuestro tiempo.

Además de su naturaleza social, la antropología estudia también al hombre como ser biológico, insiste en que es necesario estudiar su

cuerpo, su desarrollo embriológico, sus características fisiológicas, así como su aspecto morfológico y las variaciones que éste determina en las agrupaciones llamadas razas.

Con la posesión de los datos que recoge en todos estos aspectos le es posible abordar cuestiones tales como sus relaciones con el mundo que lo rodea y explicar muchos interrogantes respecto de sus aptitudes y posibilidades. Y como quiera que el ser humano ha sido capaz de desarrollar un tipo de comportamiento socialmente aprendido, esto es la cultura como forma específica de adaptarse al mundo y transformarlo en la medida de sus posibilidades, el antropólogo tiene que asociar su trabajo al estudio de las demás ciencias humanas y sociales. Con la investigación de la cultura como posesión primordial del hombre, tratará de lograr una visión universal de la índole de la especie y de seguir las huellas de sus formas de vida, desde los tiempos más remotos hasta el presente. Sostendrá que una visión imparcial de nuestra propia sociedad sólo será posible si se posee información comparada y cabal de otras sociedades. Postulará, asimismo, que dada la complejidad de nuestra civilización actual resulta difícil comprender y apreciar los grados de relación de los individuos y los grupos entre sí, por lo que se hace necesario acudir al conocimiento de otras sociedades más simples en las cuales estas relaciones pueden ser observadas y analizadas con más objetividad. De esta manera, nuestros “contemporáneos primitivos” –más exactamente los pueblos aislados y de economía sencilla, a los que se supone semejantes a nuestros antepasados prehistóricos– parecen proporcionar material de laboratorio para el estudio de la cultura y elementos de evaluación para el futuro. Con los datos recogidos y el análisis de los diversos aspectos de distintas sociedades podrán plantearse problemas específicos concernientes al proceso de desarrollo cultural, a las relaciones entre la personalidad y la cultura y a muchos otros asuntos de la problemática que ofrece el complejo panorama de las sociedades y la naturaleza humanas.

Así, pues, la labor del antropólogo es estudiar a la humanidad en la perspectiva especial que se ofrece desde el punto de vista de las propiedades generales de la vida social, y aunque cada antropólogo se especializa en un campo determinado, todos participan en el estudio del conjunto. Hay especialistas en las diversas ramas y divisiones de la antropología, física o cultural, como de la etnología, la arqueología o la lingüística antropológica, de la antropología jurídica o de la antropología ecológica, en cada lugar, en cada comunidad o en épocas y situaciones diferentes, pero todos siguen siendo fundamentalmente antropó-

logos generales. A medida que comunican sus experiencias a través de la enseñanza, de los foros y reuniones específicas o mediante la publicación de sus investigaciones, los conocimientos van integrando un conjunto que todos comparten.

Por su amplitud, variedad de métodos y en especial por su posición intermediaria, la antropología desempeña un papel central en la integración de las ciencias sociales, pero lo que la diferencia de las otras disciplinas es su carácter global y comparativo. Es, pues, una ciencia globalizante, integrativa, multidimensional, que se interesa por todas las formas del conocimiento, pero no de la misma manera como lo enfocan las demás ciencias sociales, sino en los aspectos genéricos de la condición humana.

Por otra parte, hay muchos aspectos de las ciencias naturales, como de la biología, geología, geografía e incluso de la física, la química y las matemáticas, que tienen gran importancia para el antropólogo y de los cuales se sirve para descubrir, racionalizar y entender el comportamiento humano. Varios descubrimientos –considerados como eminentemente antropológicos– han sido realizados por científicos que pertenecen a otros campos del saber. Dentro de la antropología caben muchas estrategias alternativas de investigación.

Acerca de la naturaleza de la antropología hay, por cierto, posiciones discrepantes entre los mismos antropólogos; unos la consideran ciencia natural –la ciencia natural teórica de la especie humana–, con métodos esencialmente iguales a los que se utilizan en las ciencias naturales; mientras que otros la entienden como el estudio de la cultura, sosteniendo que no es posible, o al menos que no resulta práctico aplicar a los fenómenos sociales los métodos teóricos de las ciencias naturales, puesto que se trata de órdenes completamente diferentes, y establecen una división más marcada entre el hombre biológico y el hombre cultural. Estas discrepancias en la base misma de las concepciones antropológicas podrían significar un obstáculo serio para el desarrollo de nuestra ciencia si, como piensan algunos, debe esperarse que termine de consolidarse teóricamente para impartir al mundo sus lecciones como lo hacen la filosofía o las ciencias naturales. Sin embargo, por sus propios objetivos, por su sentido y por la orientación compartida por todos los antropólogos no existe semejante problema, y, por el contrario, cada discrepancia termina convirtiéndose en un objeto más de sus propias investigaciones.

Últimamente la antropología ha entrado en una nueva etapa de cuestionamientos. Los métodos, técnicas y conceptos con los que los

antropólogos vienen estudiando desde hace mucho tiempo a las sociedades nativas están siendo no sólo revisados sino impugnados. El propio concepto de cultura, objeto y razón de la antropología es materia de nuevos puntos de vista que, inclusive, la han dejado de entender como atributo exclusivamente humano. Así también, los antropólogos de las nuevas corrientes critican la tradicional tendencia a formular leyes del comportamiento que hacen suponer que los nativos actúan de acuerdo con pautas culturales abstractas, cuando muchas veces éstas no son más que construcciones mentales del observador.

En la medida en que los antropólogos se empeñan en mirar al mundo bajo una “nueva visión”, queda poco en los cánones de la disciplina que no esté siendo reexaminado. Esta actitud, al mismo tiempo que limpia de “leyendas” e ideas preconcebidas a la teoría antropológica, no deja de ratificar sus postulados esenciales. Podemos decir, pues, que la ciencia antropológica se va asentando sobre la base de su auto-cuestionamiento.

Los estudios antropológicos se realizan normalmente en tres planos bien definidos:

- 1) En el trabajo de campo, entre los grupos humanos que son objeto de la investigación, donde los antropólogos recogen sus datos o en el lugar sobre el cual se asientan los vestigios de antiguas culturas donde los arqueólogos realizan sus excavaciones; también en las bibliotecas y repositorios. En este caso la observación es directa y personal y el trabajo fundamentalmente descriptivo.
- 2) Viene luego la labor interpretativa, en la que se identifican los patrones o modelos, se verifican las experiencias o se relacionan las observaciones empíricas con las pautas de referencia que conforman el cuadro conceptual y el cuerpo de la hipótesis, y
- 3) Se efectúa el estudio comparativo en el que se acude a otras referencias y se establecen similitudes y diferencias, particularidades y generalizaciones, si esto resulta posible. Cualquiera que sea el asunto de su inquietud, la perspectiva especial en la que necesariamente se sitúa el antropólogo lo obligan a tener en cuenta la cronología y demás referencias que señalan el sentido del proceso.

No podríamos precisar los métodos que, además, escapan a todo manual y a cualquier teoría. Cada antropólogo sabrá emplear los métodos y técnicas que requiera la naturaleza de su trabajo y las circunstancias en las que lo lleve a cabo. Pero hay algo que sí es aconsejable no

perder de vista: todo objeto de estudio, material, ideal e, incluso, irreal está de alguna manera constituido, es decir, está estructurado y forma parte de una estructura mayor; asimismo, tiene una razón de ser, esto es, cumple o ha cumplido una función y la forma como se resuelve la función de una estructura es mediante un proceso que puede ser estudiado en su dimensión temporal, ya que los estudios diacrónicos de la cultura pueden considerar procesos históricos específicos, o en su dimensión sincrónica, atendiendo al objeto de estudio en relación con otros fenómenos culturales que se dan en el mismo tiempo. Naturalmente, las realidades son múltiples así como las formas de encontrar y entender estos elementos que, al fin y al cabo, constituyen el meollo de toda investigación. Habrá quienes podrán comprender mejor las cosas poniendo énfasis en la estructura, otros en la función o en el proceso; pero, como quiera que sea, estructura, función, proceso, diacronía y sincronía constituyen las categorías de referencia fundamentales en las precisiones que embarga toda investigación.

2. Divisiones de la antropología

De manera general, la antropología se divide en dos grandes campos o vertientes antropológicas. Uno se refiere a la naturaleza biológica, a los fundamentos de la evolución y a la variabilidad somática del hombre; el otro a su comportamiento socialmente aprendido. Llámense, respectivamente, antropología física y antropología cultural. En cuanto a esta última algunas corrientes tradicionales prefieren llamarla antropología social, remarcando el carácter de lo social como primordialmente humano.

Antropología física

La antropología física es el estudio de la biología humana a través del tiempo y del espacio y se subdivide en varias especialidades, de modo que dentro de ellas se consideran: la paleoantropología, que estudia los restos fósiles de la evolución del hombre, incluyendo las líneas de nuestros antepasados primates; la antropología morfológica, que estudia los caracteres corporales de nuestra especie, las variabilidades que se advierten en la estatura, la osteometría, la pigmentación cutánea, las formaciones tegumentarias, los rasgos faciales, etc.; la antropología molecular, que se ocupa de los aspectos moleculares de los grupos y sistemas sanguíneos, de las isoenzimas y de otros marcadores de interés an-

tropológico; y la raciología, que se preocupa del estudio de las razas humanas. A veces se ha confundido la antropología física con la biología, la anatomía o la fisiología humanas, pero no hay razón para ello porque, como advierte Comas, estas tres últimas ciencias tratan de la estructura y función del hombre medio contemporáneo, mientras la antropología física se refiere a los agrupamientos cronológico, racial, social e incluso patológico de los núcleos humanos.

Antropología social o cultural

La antropología social o cultural se refiere al comportamiento humano en todos sus aspectos sociales: familiares, lingüísticos, técnicos, políticos, institucionales, etc., y dentro de ella se comprende: 1) la arqueología, que estudia la cultura material del pasado, es decir, que se dedica al estudio de las construcciones, utensilios, obras de arte y muchos otros objetos y manifestaciones materiales no expresadas por medio de la escritura; 2) la etnología, que es el estudio comparativo de los cambios en los grupos étnicos contemporáneos y de los motivos de esos cambios, que no debe confundirse con la etnografía, la cual se ocupa del aspecto descriptivo de los pueblos nativos contemporáneos; y 3) la lingüística antropológica, que estudia, la estructura, interrelaciones y variaciones de las lenguas y comprende varias especialidades como la dialectología, la lingüística histórica y la lingüística comparada, que coteja los distintos lenguajes con el propósito de encontrar sus relaciones o reconstruir su origen, etc. Pensamos que debe agregarse a estas disciplinas la etnohistoria, que es el estudio de la naturaleza y de los procesos de cambio de las sociedades ágrafas que vivieron en la época histórica.

Campos de estudio

Éstas son las divisiones que, de manera general, se refieren a las vertientes principales de la ciencia antropológica, pero como cada antropólogo puede centrar su campo de estudio en cualquiera de los múltiples aspectos de los hechos humanos, se dan muy variadas especialidades antropológicas. Surgen nuevas “antropologías” cuando la preocupación por las cuestiones humanas es proyectada hacia planos de interés más o menos generalizados bajo otras denominaciones, como la antropología económica, antropología filosófica, antropología política o antropología estructural, como han sido denominados los estudios antropológicos sobre las áreas de la economía, la filosofía, la política o

la visión antropológica a través de la doctrina y método estructuralista, después de que autores como Herkovits, Cassirer, Balandier o Lévi-Strauss publicaron respectivamente sus famosos libros enfocando los fenómenos que se inscriben en estos campos de la teoría antropológica. También han aparecido en las últimas décadas nuevas antropologías, como la antropología jurídica, que estudia las pautas del comportamiento social, privilegiando el orden jurídico y señalando lo imposible que resulta entender el derecho estudiándolo aisladamente, sin relacionarlo con los demás aspectos de la cultura; la antropología ecológica, que viene a cubrir el importante aspecto de las relaciones entre las culturas y su medio ambiente, aspecto que no había sido tratado específicamente como base integral de este tipo de conocimiento; la antropología psicológica, que tiene como prioridad el estudio de las relaciones entre la cultura y la personalidad; la antropología educacional, que es el estudio tópico y comparado de la enseñanza-aprendizaje con aplicación de los resultados a nuestra propia sociedad; la antropología médica, que se interesa por las prácticas médicas en relación con la realidad social y cultural de un determinado grupo; la antropología filosófica, rama de la antropología como de la filosofía que trata de explicar la esencia y el carácter distintivo del hombre y el lugar que ocupa en el universo; la antropología religiosa, que es el estudio tópico y comparativo de las prácticas y creencias religiosas; la antropología urbana, que no es otra cosa que el estudio antropológico general de las formas de la vida social en las comunidades urbanas, y otras antropologías más, como la antropología de la pobreza o la antropología de la muerte, que abordan estos hechos desde la perspectiva y el análisis antropológicos.

Sin embargo, en cuanto a los alcances y divisiones de la antropología —que de manera tan esquemática hemos expuesto— debemos manifestar que la cuestión embarga muchos problemas y que prácticamente ningún antropólogo al que le preocupe una mayor precisión en los deslindes estará totalmente de acuerdo con las divisiones propuestas y menos con los postulados de las diferentes corrientes y posiciones teóricas. Como ha escrito Louis Wirth: “Para el estudioso que espera encontrar las diversas ciencias diestramente acomodadas en un orden lógico, los alcances y el lugar de la antropología presentan un panorama desconcertante”. Y el desconcierto surge principalmente por la diversidad de áreas del conocimiento que comparten elementos comunes con la antropología. Mientras unos aceptan la denominación de antropología social y cuestionan la de antropología cultural, o viceversa, hay otros que consideran a ambas como campos más o menos definidos. Lo mis-

mo sucede con la etnología, ciencia que designan algunos autores para englobar la clase de estudios que otros comprenden bajo la denominación de antropología cultural. Así, pues, como ya lo dijimos, la antropología no está exenta de controversias ni es inmune a las disputas que se producen entre los especialistas que profesan cada una de sus ramas, pero ha sido precisamente a través de las discrepancias que se han afirmado sus postulados más importantes.

Métodos de datación

De los descubrimientos antropológicos, acaso los más espectaculares sean los realizados en los terrenos de la paleoantropología y de la arqueología. Pocos temas del conocimiento son tan inquietantes como los que se refieren a nuestros orígenes, es decir, al proceso a través del cual se desarrolló el hombre desde sus antecesores animales y, en este sentido, las revelaciones y las metodologías que han llevado a ellas resultan verdaderamente asombrosas. Ayudadas por la física, la química, la biología, la botánica, la genética, la geología y otras ciencias, se han venido precisando con increíble exactitud las escalas de tiempo y los procesos de desarrollo del hombre como de las culturas. El empleo de nuevas técnicas en los hallazgos ha revolucionado muchos conceptos tradicionales de la prehistoria, y esta nueva etapa de la revolución arqueológica recibió un gran impulso cuando Williard Libby perfeccionó en 1948 el método de fechar con el carbono. Descubrió que cuando el nitrógeno del aire es bombardeado por los neutrones de los rayos cósmicos del espacio exterior algunos de los átomos se convierten en *carbono radiactivo* (C-14), el cual se combina con el oxígeno del aire para formar bióxido de carbono atmosférico; este gas es asimilado por las plantas durante la fotosíntesis y como los animales se alimentan de plantas absorben el carbono radiactivo, de manera que todos los seres vivos contienen la misma proporción minúscula de C-14. Al morir los animales y vegetales dejan de absorber radiocarbono y el que ya tienen en sus tejidos empieza a desintegrarse en una proporción constante ya conocida, pierde la mitad de su capacidad radiactiva cada 5.568 años (es lo que se llama su vida media), las tres cuartas partes a los 11.136 años, y así sucesivamente, hasta que desaparece de los restos orgánicos que lo contenían. Midiendo la cantidad de radiactividad que queda en los residuos orgánicos es posible determinar —con un margen de error proporcionalmente corto— la edad de cualquier materia orgánica: madera, huesos, ceniza, restos de plantas, cera de abeja, tejidos de fibra vegetal o animal, etc. El análisis de radiacti-

vidad del carbono en los anillos de las secuoyas (pinos aristados de California, los seres vivos más antiguos de la Tierra) que crecen desde hace cerca de 5.000 años, reveló que nuestro planeta estuvo sometido en épocas pasadas a cantidades mucho mayores de rayos cósmicos, esto ha permitido hacer nuevos ajustes y corregir las escalas del carbono-14 y con ello obtener un método de datación más exacto.

No obstante, el carbono-14 tiene limitaciones; no puede aplicarse a los materiales inorgánicos, como por ejemplo los artefactos de piedra, restos de cerámica u objetos metálicos, ni es fidedigno para fechar restos orgánicos que van más allá de los 40.000 años, porque en ellos queda tan poco radiocarbono que ya no se puede medir. Estas limitaciones, sin embargo, han sido compensadas con otros “relojes radiactivos”; así la edad de la cerámica puede fecharse con el método de la termoluminiscencia, que mide el resplandor de los fotones emitidos por las partículas que contiene cuando se calienta rápidamente a altas temperaturas. Esta técnica ha permitido a los arqueólogos descubrir que la cerámica encontrada en Turquía se fabricó hace cerca de 9.000 años. La edad de los huesos se puede fechar hasta más de un centenar de miles de años mediante el procedimiento llamado racemización del ácido aspártico, por el cual se mide la proporción entre el aminoácido D (dextrógiro) y el aminoácido L (levógiro); cuanto mayor sea la proporción del primero, de acuerdo con una constante establecida, tanto más viejo será el hueso. Las pruebas de racemización aplicadas a esqueletos antiguos hallados en California sugieren que el hombre llegó a América por lo menos hace 50.000 años.

El *paleomagnetismo* es otra técnica que contribuye a la datación de vestigios de gran antigüedad. La Tierra, como todo imán, tiene dos polos, el polo norte es positivo y el polo sur negativo, pero sucede que por causas relacionadas con el flujo y reflujo de materias magnéticas en fusión, a gran profundidad de la corteza, los polos alternan su posición: el polo norte se torna negativo y el polo sur positivo. Los geólogos han podido registrar estos cambios de polaridad terrestre a través de millones de años. Si bien no se puede establecer el tiempo en el que tuvieron lugar estas alteraciones, aprovechando de las escalas de datación absoluta por otros métodos radiactivos se han confeccionado tablas de los desplazamientos paleomagnéticos, relacionándolos con fechas determinadas que pueden aplicarse a yacimientos en los que se dispone de cristales extraídos de las rocas, en los cuales se registra la intensidad y dirección de los cambios geomagnéticos.

Otra técnica, denominada *datación por rastros de fisión*, se basa en la presencia de uranio 238 en diminutos cristales de circón, en los que quedan microscópicas rayas formadas por las explosiones del uranio como consecuencia de la fisión espontánea de este elemento durante muy largo período. El número de líneas, llamadas rastros de fisión, indica la edad del cristal. Aunque este método no es preciso, permite obtener fechados con muestras de cenizas que no pueden trabajarse con otros métodos debido a la erosión o a la contaminación radiactiva.

Para fósiles más antiguos, lugares de campamento y restos de cientos de miles o millones de años, se ha encontrado otro método midiendo el grado de desintegración del potasio radiactivo ($K-40$) que se convierte en gas argón (A) en los estratos volcánicos donde se hallan los fósiles o los vestigios que se quiere fechar. Como todos los elementos radiactivos, el potasio-40 tiene una “semivida”, es decir el tiempo en el que la mitad de este elemento se desintegra para dar lugar a otro elemento, en este caso el gas argón, por eso se le llama técnica del *potasio-argón* (K/A). La “semivida” del potasio-40 es de 1.300 millones de años, por lo tanto, dentro de este número de años desaparecerá la mitad de su radiactividad, como sucede con el $C-14$. El material que sale proyectado de la tierra en una erupción volcánica, sometido a enorme presión y a una temperatura muy elevada, comienza a enfriarse cuando entra en contacto con la atmósfera y al enfriarse se solidifica, formando determinado tipo de cristales. Este cambio es muy rápido, tiene lugar en cuestión de horas, de allí que los cristales que se forman de modo absolutamente puro representan un momento único en el tiempo y no están contaminados por argón más antiguo. Si el argón que desprende en su interior la desintegración del potasio queda allí atrapado, se tendrá entonces una clave precisa sobre su edad. El proceso de laboratorio de este método es complejo y se necesita de una tecnología muy sofisticada.

Estos métodos, lo mismo que otros más, como el de la obsidiana o del flúor, corresponden a la datación absoluta de los vestigios que se refiere a espacios de tiempo mensurables expresado en años solares. Pero hay otro tipo de datación y es *la datación relativa*, es decir, la determinación cronológica de los hechos en relación con otros parámetros, más antiguos o más modernos, que sirven de referencia. La mayor parte de la datación en arqueología es relativa, puesto que las técnicas se pueden aplicar a una mayor variedad de situaciones. Los más usados son el método estratigráfico y la seriación o datación secuencial, sobre la base de tipologías, estilos o transformaciones específicas.

3. Corrientes antropológicas

Si bien todos los antropólogos están y han estado siempre de acuerdo sobre la importancia del enfoque amplio, comparativo e integrador de la antropología, son frecuentes sus desacuerdos en cuanto a las maneras de comprender y explicar los fenómenos culturales. Frecuentemente agrupados en torno a determinadas concepciones acerca de la naturaleza general de la cultura y de la sociedad, se afilian a corrientes o escuelas antropológicas con sus respectivos puntos de vista metodológicos, comúnmente bajo el liderazgo de su fundador o de su representante más conspicuo. Estas corrientes de pensamiento y de interpretación se van sucediendo, imponiendo y desechando según avanza el conocimiento, como ha sucedido por ejemplo con el determinismo, el spencerismo y el difusionismo, etc.; pero algunas coexisten y antes de resolverse en otras nuevas mantienen su predicamento significativo. Tarde o temprano, según la ciencia las confirme o deseche, las proposiciones de unas, si resultan válidas, serán integradas a nuevas propuestas teóricas, pero mientras tanto se constituyen en esquemas de racionalidad que fundamentan los métodos y el sentido de las investigaciones.

Las macroteorías antropológicas más importantes son el evolucionismo, el particularismo histórico, el difusionismo, el funcionalismo, el estructuralismo y el materialismo cultural. Si bien no son todas de origen particularmente antropológico, corrientes como la fenomenología, el cognitivismo, la sociobiología, el materialismo dialéctico y el eclecticismo, entre otras, han tenido gran influencia en la posición de muchos antropólogos.

El evolucionismo

De manera general, el término evolucionismo se aplica a las doctrinas de la evolución en cualquier campo: cosmología, biología, química, sociología, etc., y de manera especial en la antropología. El concepto de evolución implica orden y cambio continuo y progresivo en los organismos que se hacen cada vez más complejos por diferenciación de sus partes y por los cambios en las características de las poblaciones a través de generaciones sucesivas. A menudo se establecen analogías entre el desarrollo de un organismo y el de la sociedad humana. Si bien la noción de cambio evolutivo tiene antecedentes desde los griegos, en cuanto al evolucionismo social y cultural Hobbes y Locke afirmaban que la organización de las sociedades “salvajes” era análoga a la de los

antecedentes de las sociedades civilizadas. Comte sintetizó las ideas de muchos de sus predecesores y analizó un buen número de sociedades y formas culturales antes de proponer que las sociedades atravesaban por tres estadios: el primitivo o teológico, el transitorio o metafísico y el positivo o científico. Spencer formuló su teoría de la evolución social incluso antes de que Darwin explicara la biológica y sir Henry Maine en su *Ancient Law* (1861) explicaba que las sociedades evolucionaron de las formas organizativas en las que las relaciones se basaban en el *status* a aquellas que se basaron en el contrato. E.B. Tylor, en su famoso libro *Primitive Culture* (1871), intentó establecer una secuencia evolutiva de las formas religiosas, la misma idea que desarrolló sir James Frazer en su no menos famosa obra *The Golden Bough* (1890) y que Emile Durkheim ha explicado magistralmente en *Les formes élémentaires de la vie religieuse* y en *Rules of Sociological Method*. Por su parte, Marx y Engels habían propuesto una variante materialista del evolucionismo en *Das Kommunistische Manifesto* (1848).

Los evolucionistas se interesan fundamentalmente en las leyes universales de la sociedad y del desarrollo de la cultura, pero mientras los evolucionistas unilineales del siglo XIX, como Henry Lewis Morgan, pensaban que todas las sociedades pasaban por los mismos estadios de desarrollo, los evolucionistas multilineales modernos, como Leslie White y Julian H. Steward, han elaborado modelos de evolución cultural más complejos; White pone énfasis en la importancia de la energía como medida de desarrollo cultural y Steward en la gravitación de las relaciones de la sociedad con su entorno.

El particularismo histórico

Frente al evolucionismo aparecieron dos corrientes antropológicas que ganaron adeptos y tuvieron notables representantes entre los especialistas, una fue el particularismo histórico, que tuvo influencia sobre todo en la antropología norteamericana de la primera mitad de este siglo. Nada menos que Franz Boas (1858-1942), el antropólogo de mayor influencia en la primera mitad de este siglo, fue su mentor más señalado. Esta corriente privilegiaba el papel de la etnografía, a través de la cual se puede observar las diferencias y semejanzas culturales como una mezcla impredecible de creaciones independientes y rasgos compartidos. Cada cultura posee un *ethos* o personalidad cultural única, producto de su historia también única, de allí que para comprender o explicar la naturaleza de una cultura lo más que se puede hacer es re-

construir su historia, es decir, el particular camino que ha recorrido desde sus inicios hasta el presente. Boas proponía un plazo o moratoria en torno a todo planteamiento mientras no se contase con un número suficiente de estudios etnográficos para arribar a conclusiones definitivas.

El difusionismo

La otra corriente fue el difusionismo, que planteaba que sólo habían surgido en el planeta contados focos de eclosión cultural –los *Kulturkreise*– a partir de los cuales se difundieron las ideas y demás creaciones humanas, produciéndose de esta manera una similaridad mucho más evidente entre las sociedades vecinas. Sus principales representantes fueron G. Elliot Smith, Wilhelm Schith y William J. Perry, quienes reclamaban para Egipto el origen único de todas las civilizaciones. En su grado extremo, los difusionistas alemanes dominados por miembros del clero católico intentaron acomodar la evolución cultural y la prehistoria al libro del *Génesis*.

En sentido bastante más racionalizado, el pensamiento difusionista culminó en Estados Unidos con la elaboración del concepto de áreas culturales, unidades geográficas relativamente pequeñas basadas en la distribución contigua de ciertos elementos culturales que responden, si no a la misma idea sí a una muy semejante a la de los *Kulturkreise*. No obstante, el difusionismo no podía explicar por qué se originan ciertos rasgos culturales en unas sociedades y en otras no.

El funcionalismo

El funcionalismo, que se convirtió en una de las piedras de escándalo de la antropología moderna, es fundamentalmente un modo de análisis que pretende explicar los fenómenos sociales y culturales entendiendo la función que cumplen las instituciones –consideradas como unidades primarias de cultura– en los sistemas socioculturales. El más conspicuo de los precursores del funcionalismo antropológico fue Bronislaw Malinowski, quien influido por las tesis de Emile Durkheim –uno de los fundadores de la ciencia social moderna– estaba convencido de que los fenómenos culturales no son consecuencia de la caprichosa inventiva o del simple préstamo, sino que están determinados por las necesidades básicas del individuo y la posibilidad de satisfacerlas a través de las instituciones culturales y sociales derivadas. Sostuvo que

este concepto de funcionalidad debe ser tomado en cuenta tanto para explicar la variedad y la diferenciación de las culturas, como para determinar el factor o los factores comunes en esa variedad. En *The Argonauts of the Western Pacific* escribió Malinowski: “Sin lugar a dudas el funcionalismo es, en esencia, la teoría de la transformación de las necesidades orgánicas, es decir, del individuo, en necesidades imperativas culturales derivadas. La sociedad, por el manejo colectivo del aparato condicionador, moldea al individuo y le da una personalidad cultural. El individuo con sus necesidades fisiológicas y sus procesos psicológicos es la última fuente o propósito de la tradición, actividades y conducta organizada”.

Un principio básico del funcionalismo es que las culturas son concebidas como sistemas integrados, esto es, que se hallan conformadas por partes mutuamente interdependientes, de suerte que a un cambio que se produzca en una de esas partes le corresponde otro en el resto del sistema. En los estudios que hizo de la cultura nativa de los habitantes de las islas Trobriand, Malinowski demostró que la interpretación de cualquier institución, ya sea matrimonio, brujería, circuitos de intercambio (kula), etc., depende de la conexión entre esa institución y virtualmente todos los demás aspectos de esa cultura.

Como ya lo dijimos, el postulado central de la teoría funcionalista es que los sistemas sociales, a través de la articulación de sus instituciones, deben satisfacer lo que Malinowski, lo mismo que Emile Durkheim, llaman “necesidades” (que corresponden a las “condiciones indispensables para la existencia” de Radcliffe-Brown y a los “imperativos funcionales” de Talcott Parsons), para que la sociedad pueda sobrevivir. En consecuencia, se refieren a la función o a cualquier “actividad social recurrente” como a la parte que le corresponde a cada institución en el mantenimiento del gran todo estructurado que es la cultura.

En el campo de la sociología se efectuaron importantes contribuciones al funcionalismo. Parsons elaboró una concepción de la sociedad, que es tenida como un modelo de equilibrio; para él la condición normal de la sociedad es de equilibrio entre las partes internas del sistema social, como resultado de la combinación de diferentes factores que entran en un juego homeostático para mantener la estabilidad de las partes. Merton se refirió al significado de función distinguiendo dos clases de funciones: manifiestas y latentes. Las funciones manifiestas son resultado de las actividades que contribuyen al ajuste del sistema y sus propuestas reconocidas como tales por los participantes, las funciones latentes son las que subyacen paralelamente a las manifiestas que cum-

plen también un rol importante pero no directamente percibido por los miembros de la sociedad. Así, la función manifiesta de la danza del Sol de los cheyenne tiene por objeto renovar el tiempo y propiciar abundancia, pero al mismo tiempo la función latente es la de reunir a los elementos sociales dispersos de la tribu, robusteciendo de esta manera la integración grupal.

Aunque se puede señalar como una carencia muy significativa del funcionalismo el hecho de que considera más importante describir las funciones recurrentes de las costumbres antes que explicar los orígenes de las diferencias y similitudes culturales, el funcionalismo no sólo representó una corriente de pensamiento que buscó sistematizar una interpretación de los fenómenos socioculturales, sino que significó un nuevo enfoque metodológico de la antropología, bajo el dominio cabal de la ciencia. Como escribió Malinowski: “El verdadero campo de reunión de todas las ramas de la antropología es el estudio científico de la cultura”. Así, pues, como clave esencial para la comprensión de la conducta humana, civilizada o primitiva, tenemos el principio general de que la cultura no es otra cosa que la adecuación de los sistemas sociales a las necesidades de supervivencia y el único camino para comprenderlo es su análisis y estudio científico.

Las propuestas fundamentales de Malinowski han sido consideradas como teorías exageradas que tropiezan con la imposibilidad de integrar la historia, ya que el funcionalismo responde a las exigencias de un fenómeno mecánico y no dialéctico de la sociedad. Dice Roger Bastide: “El funcionalismo explica por qué las cosas subsisten, pero no explica por qué cambian”. Por su parte Lévi-Strauss critica duramente a Malinowski: “Decir que una sociedad funciona es una perogrullada, pero decir que todo en una sociedad funciona es una *absurdité*”.

El funcionalismo estructural

El funcionalismo estructural, cuyo más destacado representante es el antropólogo británico Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955), postula que no es posible generalizar acerca de los orígenes de los sistemas socioculturales, pero ya que la naturaleza de la condición social humana ha sido conceptuada bajo dos categorías generales –sociedad y cultura– la mejor manera de comprenderlas es analizando las funciones de sus partes componentes, esto es, la manera como concurren a mantener la integridad de la estructura social tal como se definen de acuerdo con los patrones universales de la cultura. El concepto de función aplicado a las

sociedades humanas se basa –para Radcliffe-Brown– en una analogía entre vida social y vida orgánica y hay condiciones necesarias de existencia para las sociedades humanas como las hay para los organismos animales; pero, como en todas las analogías, debe tenerse mucho cuidado en los análisis antropológicos. La diferencia conceptual entre Radcliffe-Brown y Malinowski parte de las necesidades del individuo. Para Radcliffe-Brown las necesidades individuales son incidentales, lo fundamental es el sistema de interacciones humanas en el enfoque funcional de la sociedad; los seres humanos individuales –las unidades esenciales en este caso– están conectados por un conjunto definido de relaciones sociales con un todo integrado. La continuidad de la estructura social no se destruye por los cambios en las unidades “la idea social de la comunidad se define como el funcionamiento de la estructura social”.

De otro lado, nunca observamos directamente una “cultura”, ya que esta palabra denota no una realidad concreta, sino una abstracción, y según se usa normalmente, una abstracción vaga. Pero la observación directa nos revela que los seres humanos están vinculados por una compleja red de relaciones realmente existentes. De allí que los fenómenos sociales que observamos en cualquier sociedad no son el resultado inmediato de la naturaleza de los seres humanos individuales, sino de la estructura social por la que están unidos. Estrechamente relacionada con la concepción de estructura social está la concepción de ‘personalidad social’ como la posición ocupada por un ser humano en una estructura social, el complejo formado por todas sus relaciones con los demás. Todo ser humano que vive en la sociedad es dos cosas a la vez: un individuo y también una persona. El ser humano como persona es un complejo de relaciones sociales.

El estructuralismo

Es un enfoque analítico basado en el supuesto de que los fenómenos sociales representan manifestaciones de un principio subyacente de relación o de estructura. De allí que el estructuralista no analiza la articulación de los propios fenómenos observados, sino que supone que por debajo de ellos existen relaciones más profundas que les dan origen y que, una vez comprendidas, explican el orden del mundo fenoménico.

De acuerdo con el estructuralismo, cuyo máximo representante es Claude Lévi-Strauss (n. 1908), las regularidades culturales se derivan de la estructura del cerebro humano y las consecuentes semejanzas de los procesos inconscientes. Para Lévi-Strauss las estructuras no son manifes-

taciones concretas de la realidad sino modelos cognitivos de ésta, tanto en el hombre primitivo como en el científico. Las estructuras mentales del primitivo, como del más civilizado, que pueden ser conscientes o inconscientes, le ayudan a vivir. A través de las estructuras el hombre entiende su universo y orienta su conducta sobre la base de esos modelos y procesos mentales.

El rasgo más notable de la mentalidad humana es su tendencia a dicotomizar, esto es, a pensar en términos de oposiciones binarias, y luego a buscar un concepto que medie en esta oposición al mismo tiempo que sirva de base para formular otra nueva. De esta manera, cultura-naturaleza es una oposición que se repite con frecuencia y se resuelve en numerosos mitos. Hay, en efecto, infinidad de contrastes binarios en la religión, la mitología o la literatura occidentales: bien-mal, arriba-abajo, hembra-macho, juventud-vejez, cultural-natural, etc. Según Lévi-Strauss, la razón por la cual estos contrastes binarios aparecen con tanta frecuencia es porque el cerebro humano, debido a su estructura neurológica, los encuentra “buenos para pensar”. Para el estructuralismo, entonces, la principal tarea del estudio antropológico consiste en identificar los contrastes binarios inconscientes y comunes, que yacen bajo la superficie del pensamiento humano y explicar las transformaciones y representaciones que en ellos se manifiestan. La antropología –sostiene Lévi-Strauss– debe tratar de convertirse en una ciencia de relaciones, como la economía o la lingüística, y estas ciencias deberían considerarse a sí mismas como interesadas en diferentes formas de comunicación.

Como consecuencia se podría vincular los hallazgos de estas diferentes disciplinas en términos de “reglas de comunicación” y se podría demostrar entonces que las “reglas de matrimonio y parentesco”, las “reglas económicas” y las “reglas lingüísticas”, de una o de varias sociedades, son todas sistemáticamente interdependientes. Para Lévi-Strauss ninguna sociedad o sistema social puede ser captado en su totalidad; debe considerarse que cada sociedad está compuesta por diversos “órdenes” –quizá sólo más o menos independientes– de relaciones entre personas y objetos y entre objetos, tal como son concebidos por las personas. Pero, como dice Harris, el estructuralismo se interesa por explicar las semejanzas entre las culturas mas no sus diferencias.

El materialismo dialéctico

La versión marxista-leninista del materialismo dialéctico sostiene que la historia posee una dirección determinada, se encamina hacia el sur-

gimiento de sociedades racional y económicamente equilibradas, es decir, a las sociedades comunistas en las que han desaparecido ya las clases sociales. Esta dinámica de la sociedad tiene como causas determinantes las contradicciones internas de los fenómenos socioculturales. De allí que para comprender las causas de las diferencias como de las semejanzas socioculturales, los científicos sociales deben estudiar sus contradicciones y las resoluciones “dialécticas”, que suponen niveles de progreso hacia el comunismo. La contradicción más significativa de cualquier sociedad es la que se establece entre los medios de producción (la actividad encaminada a un fin, el objeto sobre el que recae el trabajo y los medios que utiliza el hombre para producir) y las relaciones de producción, que se refieren fundamentalmente al conjunto complejo de formas de la división social del trabajo y a las condiciones y formas de control y apropiación de las nuevas fuerzas productivas como del producto social. Los medios más las relaciones de producción constituyen la base socioeconómica, que debe ser tomada como sinónimo de estructura. En tanto que la superestructura está constituida por el conjunto de instituciones que cumplen la función de cohesionar a la sociedad y a la cultura en torno a la base económica, lo mismo que de asegurar la reproducción de ésta. Comprende asimismo el conjunto de concepciones, modos de pensar, actitudes, sentimientos e ideologías que corresponden a dichas instituciones. Por lo tanto, la superestructura está formada por el Estado, el sistema jurídico, la Iglesia, los partidos políticos y por las concepciones políticas, el derecho, las corrientes de pensamiento social, moral, filosófico y religioso. En palabras de Marx: “El modo de producción de la vida material no determina el carácter general de la vida social, política y espiritual. No es la conciencia de los hombres lo que determina su existencia, sino, al contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia”.

El materialismo cultural

Según lo define Marvin Harris (n. 1927) es una estrategia de investigación que trata de explicar las diferencias y semejanzas en el pensamiento y comportamiento de los grupos humanos mediante el estudio de las condiciones materiales a que están sujetos los seres humanos. Estas condiciones comprenden la necesidad de producir comida, abrigo, útiles y máquinas y de reproducirse las poblaciones humanas dentro de los límites fijados por la biología y el entorno. En términos más simples,

se basa en la sencilla premisa de que la vida social humana es una reacción frente a los problemas prácticos de la vida terrenal.

Poniendo énfasis en las relaciones mutuas entre producción, reproducción y ecología, el materialismo cultural aparece como uno de los modelos teóricos más controvertidos de la antropología moderna. Ha recibido implacables críticas por parte de grupos que representan intereses de gran arraigo en el espectro político académico, tanto de derecha como de izquierda. Para otro sector de humanistas, eclécticos e idealistas, el materialismo cultural resulta prácticamente indiscernible del marxismo de principios de siglo. La izquierda lo acusa de ser un conocimiento mecánico, vulgar, burgués; la derecha, de no ser otra cosa que un mero ajuste antropológico del marxismo-leninismo. Pero, aclara Harris, el materialismo cultural no se alinea con ningún programa político o visión de utopía futura concreta. Según su propia forma de concebirlo, el materialismo cultural combina el pragmatismo y el empirismo angloamericano con lo mejor del marxismo, a saber: el estudio de las condiciones materiales como clave para la comprensión científica de la vida social humana. El carácter materialista de esta estrategia es un reconocimiento de la deuda contraída con la formulación marxiana de la influencia determinante de la producción y otros procesos materiales. Pero, a diferencia del marxismo que está encadenado a la noción hegeliana de la contradicción dialéctica, el materialismo cultural es una estrategia no hegeliana cuyos presupuestos epistemológicos entroncan con las tradiciones filosóficas de David Hume y el empirismo británico, presupuestos que desembocan en Darwin, Spencer, Tylor, Morgan, Frazer, Boas y el nacimiento de la antropología como disciplina académica.

Es tarea del materialismo cultural –explica Harris– la creación de una ciencia panhumana de la sociedad cuyos hallazgos sean aceptables, tanto desde un punto de vista lógico como fáctico, para la comunidad panhumana, y agrega: “Mis pretensiones no son utópicas. Tan sólo pido que todos aquellos que temen el advenimiento de una nueva edad oscura cierren filas para robustecer la defensa contra la mistificación y el obscurantismo en la ciencia social contemporánea”.

La sociobiología

La sociobiología es el intento de explicar la conducta humana en términos de las necesidades e impulsos del organismo y de la cultura en

función de la evolución biológica. En otras palabras, las regularidades de la cultura se deben a la naturaleza biológica del hombre. Para la sociobiología, sólo a través del análisis de la evolución biológica se puede comprender el concepto de cultura como desarrollo y desembocadura de la vida. En un principio y dada su propia indefinición, las publicaciones de los sociobiólogos provocaron inmediatas reacciones por sus desmesuradas afirmaciones, algunas de las cuales fueron utilizadas por grupos neoconservadores para elaborar construcciones pseudocientíficas con el fin de justificar posiciones racistas. En una segunda etapa, sin embargo, las investigaciones más racionalizadas se han dirigido a cerrar “la brecha de discontinuidad” que aún se advierte entre las ciencias biológicas y las sociales. “Con un certero enfoque inicial –escribe Carlos París– la cultura es vista por Wilson y Lumsden como un proceso que se desarrolla en la evolución biológica y caracteriza, en su forma más acabada, a la especie humana”.

El eclecticismo

Para el eclecticismo ninguna de las estrategias mencionadas debe seguirse fielmente en la forma como son propuestas, es decir, de modo exclusivo. Todas y cada una tienen méritos y ventajas que son metodológica y conceptualmente aprovechables, pero ninguna es dueña de la verdad. En ocasiones domina la estructura, pero otras veces lo hace la superestructura o la infraestructura. En todo caso, no hay que dejarse influir por los prejuicios categoriales que tan devotamente se proclaman.

El pensamiento posmoderno

El pensamiento posmoderno ha planteado a la antropología serios cuestionamientos, sobre todo en sus propósitos generalizantes; la antropología, se ha dicho, no debe aspirar a más que al género etnográfico, es decir, al estudio descriptivo y no interpretativo de pequeñas comunidades nativas. No obstante, la respuesta ha sido categórica y después de dos y medio siglos de deambular por culturas exóticas, la antropología ha hallado en la comprensión de la propia cultura occidental un nuevo desafío, cual es entenderla en función de su propio etnocentrismo. Y, en este sentido, la perspectiva del relativismo cultural cobra, por primera vez, la categoría instrumental que integra la afirmación ideológica de la unicidad existencial de cada cultura y una regla pragmática

de investigación antropológica, tanto teórica como aplicada. El relativismo cultural, si bien constituye un dogma antropológico que se desarrolla como reacción al intolerable etnocentrismo que caracteriza los informes acerca de los pueblos “primitivos” que consignaron los viajeros y etnógrafos europeos tempranos, y pese a que ha sido juzgado recientemente con mucho escepticismo, representa –como dicen Whitten y Hunter– una de las contribuciones epistemológicas más importantes de la antropología a las demás ciencias sociales.

4. Antropología aplicada

Como todas las ciencias, la antropología no se agota en el mero conocimiento y explicación de los hechos humanos. Más allá de sus objetivos puramente cognitivos hay –explícita o tácitamente– un fin práctico, puesto que todas las formas de conocimiento tienden en última instancia hacia la satisfacción de las necesidades biológicas, sociales, intelectuales y espirituales del hombre. En un proceso señalado por la existencia misma de la cultura, como mecanismo mediante el cual el hombre logra su adaptación a la naturaleza y con la transformación de ésta por su capacidad creativa, el desarrollo de la sociedad y el progreso de la cultura.

Las formas del conocimiento tienen que ser sistematizadas dentro de la esfera cognitiva, pero una disciplina científica que trata de las cosas humanas no solamente no podría establecer sus propios presupuestos teóricos, sino que carecería de sentido si no se convierte en ciencia aplicada, utilizando los conceptos de la ciencia pura y los métodos derivados de la práctica. Tylor afirmaba que la antropología es necesariamente una ciencia aplicada y que debería utilizarse para mejorar las condiciones de la vida humana. Así, pues, en el sentido más amplio del término, antropología aplicada hace referencia al empleo de conceptos, métodos, teorías y hallazgos antropológicos con un propósito concreto. Siendo tan vasto el campo de estudios que abarca la antropología con sus diversas especialidades, su aplicación práctica resulta igualmente muy amplia; así, por ejemplo, los conocimientos de la antropología física son empleados en cosas tan distintas como en la medicina forense y la identificación de restos humanos, la construcción de viviendas, los diseños de ropa o de automóviles, hasta los estudios antropométricos más especializados para una mejor adaptación de carácter hombre-máquina en el diseño de cabinas de mando en los programas aeroespaciales. Por otro lado, la misión de los extirpadores de idolatrías y la catequesis de

los religiosos españoles entre los grupos indígenas de la Colonia, incluyendo el aprendizaje y la prédica en las lenguas nativas, puede considerarse como un verdadero programa de antropología aplicada. La labor de los arqueólogos que prestan servicios en museos, instituciones estatales y en la puesta en valor y reconstrucción de monumentos históricos con fines educativos o de adecuación de recursos turísticos, es otro ejemplo de antropología aplicada.

Pero la antropología aplicada se define de modo más estricto y convencional cuando se entiende necesario el concurso del antropólogo con el propósito de producir cambios tecnológicos, económicos, culturales o sociales en una comunidad nativa que no se ha incorporado, por su aislamiento cultural, a las formas de vida de una sociedad nacional más desarrollada.

Por eso la mayoría de los antropólogos piensa que su ciencia por sí misma carece de validez si sus principios y experiencias no son utilizados en beneficio de las sociedades humanas, para orientar los cambios hacia el desarrollo y la superación de las bajas condiciones de vida que adolecen muchas de ellas. Esta relación entre la teoría y su aplicación práctica ha planteado en el seno de la disciplina una problemática de especial interés, ya que la cuestión entraña contradicciones principistas, empezando por la dificultad para establecer cuáles son los verdaderos intereses o qué es lo que realmente conviene a los grupos humanos sobre los que se pretende la acción antropológica para suscitar los cambios, y terminando por las corrientes de opinión que exigen el compromiso directo de los antropólogos con las situaciones sociopolíticas de las comunidades en las que trabajan.

Hay, pues, en todo esto no sólo implicaciones de orden científico y tecnológico, sino también ético y político, e incluso jurídico, con respecto a los derechos y a la libertad que tienen los grupos humanos de conservar sus tradiciones y, en última instancia, de elegir su propio destino. En algunos programas de cambio dirigido la elección de las metas corresponde a decisiones políticas y, como sabemos, la política no es una ciencia, puesto que no hay ciencia de los fines. En estos casos la acción de los antropólogos para inducir el cambio está subordinada a objetivos fijados por los gobiernos en relación con ciertos valores que también los gobiernos determinan, pero bien sabemos que la modificación arbitraria de las formas de vida de los miembros de una comunidad puede acarrear malestar y sufrimiento, puede hacer peligrar su identidad y hasta producir su desintegración y extinción étnica, lo que constituye etnocidio, de cuyos ejemplos está plagada la historia.

Muchos conocimientos y principios de la antropología social que se han logrado y desarrollado en el amplio campo de estudio de las posesiones de las potencias colonialistas, han sido aplicados como técnicas de dominación y no ha desaparecido el peligro de que puedan ser utilizados por los grupos de poder para imponer sus sistemas. Tampoco son escasas las experiencias de cambio dirigido al servicio de intereses económicos, en la explotación de recursos naturales en territorios de comunidades étnicas que han sido transformadas en fuerza de trabajo en beneficio de determinadas empresas nacionales o transnacionales. Pero en todo caso, no se puede imputar a la antropología, como a ninguna otra ciencia, la intencionalidad y los fines con que se la emplea. Como dice Raymond Firth, “la antropología no es hija bastarda del colonialismo sino hija legítima de la ilustración y si bien ha sido muy desigual el interés por su aplicación práctica en los últimos 40 años ha significado, en definitiva, algo muy secundario con respecto a su valor teórico comparativo en general”.

Debemos agregar, en este sentido, que en la actualidad es preocupación básica en la formación de todo antropólogo el respeto a las tradiciones y valores de los pueblos y culturas con los que trabaja. En las normas éticas de la American Society of Applied Anthropology se establece, entre otros principios, que los antropólogos no deben recomendar líneas de acción cuando existe la posibilidad de que las vidas, el bienestar, la dignidad y el respeto de otras personas o grupos humanos se vean adversamente afectados, y señala también las responsabilidades con la ciencia y sus semejantes.

En países en los que existen diversos grupos étnicos, comunidades aisladas o semiaculturadas, que no se hallan integradas a la cultura oficial occidentalizada y en los que la tarea fundamental del Estado debe ser su integración a la vida y al desarrollo nacionales, sin que sea menoscabada su identidad y personalidad étnicas, es donde se hace imprescindible la acción de la antropología aplicada. Sin embargo, son escasas la atención y la participación que confieren los gobernantes a los antropólogos y pocos son los que se preocupan de promover —de manera científica y sistemática— tal integración. Por lo general, no se tiene una idea cabal de la utilidad ni de los alcances de la antropología en este género de acciones. En las distintas obras y programas que se realizan en las comunidades nativas se suele buscar efectos inmediatos, desconociéndose o pasándose por alto las consecuencias que puedan tener en la vida y la integridad de tales comunidades, muchas veces produciendo conflictos y desajustes que desestructuran la unidad étnica, problema

que para la mayoría resulta insubstancial. Son numerosos los errores cometidos y los fracasos sufridos en los programas de desarrollo comunales por no haberse recurrido a la ayuda y clarificación en este tipo de problemas, que sólo puede ofrecer la antropología aplicada.

La ineficacia de la educación en el área rural y en los programas de alfabetización de adultos –descontando, por cierto, el hecho fundamental de que no se hayan llevado a cabo transformaciones en el orden socioeconómico– se debe a la insistencia en tratar de imponer a la fuerza los sistemas, patrones y valores de la cultura occidental en las comunidades indígenas, sin entender las diferencias culturales ni establecer su incompatibilidad con los de sus respectivas culturas. Este criterio, lejos de sentar las bases de la interacción, contribuye a acentuar la incomunicación por el rechazo que suscitan los modelos y las normas impuestas de una cultura que no es la propia y a los que no encuentran sentido. La distinta percepción del mundo y de las cosas que tienen los individuos de diferentes culturas, constituyen barreras infranqueables cuando se persiste en la imposición de modelos culturales basados sólo en el criterio y como esto no es comprendido por quienes pretenden infundir las ideas y patrones occidentales, el fracaso se achaca entonces a la ignorancia, la estupidez, e incluso a la inferioridad racial y cultural de los aborígenes. Los maestros no están preparados para hacer un diagnóstico de la realidad cultural de los grupos donde ejercen su magisterio; se hace entonces imprescindible la participación de los antropólogos como también la de otros especialistas: médicos, ingenieros, economistas, etc., con el fin de confeccionar un inventario de los problemas y sus prioridades para guiar la acción educativa en función de las necesidades e intereses de la comunidad y su correlación con las necesidades regionales y nacionales. Esto es primordial pero entraña no solamente un nuevo diseño del sistema sino sobre todo una concepción diferente de la acción educativa. Sólo si se establecen objetivos educacionales concretos, sobre la base de situaciones reales y a través de una política continuada y progresiva, podrá ser la educación el instrumento de cambio social, bienestar y desarrollo que se necesita y podrán también tener los educadores un sentido cabal de su tarea.

Es significativa la lista de programas de antropología aplicada que han tenido éxito y que han resuelto problemas en diferentes comunidades. En América Latina los indígenas han recibido la atención de los antropólogos en campos de interés como la salud, la producción y otros aspectos que han constituido fecundos temas de investigación. En

Filipinas el Consejo de Investigación sobre Desarrollo de la Comunidad, de la Universidad de Filipinas, ha llevado adelante un vigoroso programa de investigación y acción sobre desarrollo local, con notables resultados. En la India, en un vasto programa sobre desarrollo de la comunidad se ha empleado un considerable número de antropólogos, nacionales y extranjeros, como administradores, investigadores y evaluadores que han obtenido no sólo significativos resultados en programas de desarrollo e integración de determinadas comunidades sino también en la realización de penetrantes análisis de gran interés en la teoría antropológica. Las Naciones Unidas y sus organismos especializados, Unesco y OIT especialmente, tienen programas para el desarrollo de la educación, las artes, artesanías, la conservación del patrimonio cultural y el desarrollo de la comunidad en diversos países del globo, la primera, y la OIT en la protección de las comunidades indígenas y la defensa de sus derechos frente al arrollador embate de las sociedades más aculturadas. Asimismo, la Unión Panamericana ha patrocinado muchos cursos de desarrollo educativo, de restauración de bienes culturales, desarrollo de tecnologías aborígenes, etc., en los diferentes países de América.

Pero es también notable el número de fracasos: esfuerzos, gastos y técnicas desplegadas sin otro resultado que el de recoger la triste experiencia de que la manera como se intentó el cambio fue equivocada. Foster nos muestra los casos de diversos proyectos con resultados contraproducentes pero válidos como experiencias; nos relata, por ejemplo, cómo en un proyecto piloto rural en México la Secretaría de Hacienda de México, que estaba en pugna con el Instituto Nacional Indigenista –que igual que otras instituciones se dedicaba al desarrollo de las comunidades– quiso demostrar su convicción de que los niveles de vida en comunidades atrasadas podían ser elevados a bajo costo, proporcionándoles los servicios básicos y obligatorios para satisfacer todas sus necesidades simultáneamente. Para que su demostración fuera lo más impresionante posible, el personal de la Secretaría de Hacienda seleccionó la comunidad más pobre y más resistente al cambio que pudo encontrar, como fue la de Santo Tomás de Chiautla, cerca de Tehuacán, Puebla, una aldea de 500 habitantes que obtenían sus escasos ingresos extrayendo piedra de una cantera cercana para tallar metates (batanes para moler maíz), morteros y manos de mortero que se venden en un área más o menos extensa. Los economistas de la Secretaría ofrecieron a la comunidad, de manera totalmente gratuita, una escuela, un centro de salud, una farmacia, crédito para adquirir perforadoras de mano y otras ventajas. Lejos de ser aceptados, los econo-

mistas fueron expulsados del pueblo. El antropólogo García Manzanedo fue enviado para averiguar la causa de este extraño comportamiento y también se vio obligado a abandonar la aldea, pero no sin antes encontrar la razón por la que fue rechazada la ayuda. En una sociedad que carece del concepto de “regalo”, donde toda forma de ayuda y de servicio tienen una base recíproca, de intercambio, la gente no podía pensar que se pudiera recibir algo, y en este caso tanto sin que deban reciprocitar, es decir, sin tener que dar algo en cambio. Los aldeanos sospecharon una trampa, probablemente un ingenioso plan de gobierno para apropiarse de su cantera, lo único de valor que controlaban. Si, como dice Foster, los planificadores hubiesen estado menos convencidos de su omnisciencia y se hubiesen tomado el trabajo de averiguar algo sobre la psicología de la gente de la aldea, habrían presentado su proyecto de manera diferente, con mayores posibilidades de éxito.

Por cierto, la antropología aplicada no es una panacea y los problemas que se presentan en el cambio sociocultural dirigido son muy complejos; consisten no solamente en llevar a la práctica los fundamentos de la teoría antropológica sino, esencialmente, en armonizar las contradicciones que se dan entre las premisas de la cultura occidental y de las culturas tradicionales nativas. Como dice Bastide: “La antropología aplicada, si aspira a convertirse en una ciencia digna de tal nombre, no debe colocar en el centro de sus reflexiones a la razón modelada según los cánones de la cultura occidental (...) su deber consiste en abarcar todos los tipos de acción que alteren y modifiquen la realidad, y tras ello está el conjunto de esas otras razones que nuestra razón no conoce...” Asimismo, señala Bastide, es necesario tener en cuenta que no basta que una comunidad entienda las ventajas que se quiere introducir —aquello que los occidentales designan con el nombre de progreso—; es preciso que el cambio sea generado en el seno de la comunidad, que la elección se haga desde adentro y que ésta, antes de volverse colectiva, sea adoptada por aquellos individuos que ejercen o pueden ejercer influencia en las decisiones de los demás. Por nuestra parte pensamos que la antropología aplicada no debe pasar de ser un elemento de juicio, una referencia convincente que señale el sentido de los cambios, con todas las técnicas que le valgan para ello, con el fin de que una comunidad asuma tal sentido como solución que se avenga a sus propias expectativas.

México es uno de los países donde más se ha desarrollado la antropología aplicada, como importante objetivo del Estado para incorporar las poblaciones aborígenes a la cultura nacional, sin deterioro de sus

tradiciones particulares. La preocupación por aplicar la teoría antropológica para resolver los problemas económicos, sociales y culturales que exigía la heterogeneidad del agregado social surgió en 1950, en el seno del llamado indigenismo científico, y se ha desarrollado después con sus propios métodos y un sistema de organización a cargo del Instituto Nacional Indigenista, así como de sus centros regionales coordinadores, cuyas acciones son objeto de discrepancia y controversia, pero que ofrecen resultados altamente positivos no sólo en lo que se refiere a la educación y elevación de los niveles de vida de las comunidades indígenas, sino también en cuanto a la afirmación de la fisonomía cultural de la nación, enriqueciéndola con los valores que han aportado las culturas nativas de cada región. Entre los más conspicuos indigenistas científicos impulsores de la antropología social en México debemos recordar a Manuel Gamio, Alfonso Caso, Moisés Sáenz, Miguel O. de Mendizábal, Ricardo Pozas, Miguel León Portilla, Juan Comas y Gonzalo Aguirre Beltrán. La experiencia mexicana arroja mucha luz sobre la difícil tarea de incorporar a las poblaciones indígenas marginales a la vida nacional y se ha asentado como una doctrina de validez ejemplar. Las bases que se establecieron para la política indigenista del gobierno mexicano significó la propuesta antropológica de cambio dirigido más factible de su tiempo. Que los conceptos de reivindicación social, cultural o política de nuestro tiempo sean diferentes; los derechos humanos, en especial el derecho a la etnicidad, sean más exigentes y que la noción de etnocentrismo —el que hemos asumido con más conocimiento— nos hagan pensar de otra manera a como ellos la propusieron, no invalida la labor de los fundadores de la antropología social mexicana ni el mérito de la intención con que plantearon el cambio dirigido.

En el Perú la antropología empieza a desarrollarse a través de la arqueología, en el Museo Nacional de Antropología y Arqueología, fundado por Julio C. Tello; en la cátedra de antropología física de la Facultad de Medicina de la Universidad de San Marcos, con las enseñanzas del doctor Pedro Weiss, y en el Instituto de Etnología de la misma Universidad, dirigido por Luis E. Valcárcel. La corriente de un nuevo indigenismo, bajo las orientaciones de la antropología científica, es obra de Valcárcel, quien inauguró también en el país la etnohistoria, disciplina que recoge los conceptos y postulados de la antropología para aplicarlos a la historia de los pueblos ágrafos, y que con el concurso de investigadores peruanos y extranjeros se ha convertido en el estudio por excelencia del hombre y la cultura andinos.

En cuanto a la antropología aplicada, aparte de la labor siempre restringida de los programas universitarios de antropología, no se han desarrollado proyectos con objetivos de mayor alcance; sin embargo, hubo dos que despertaron expectativas: el Proyecto Vicos Perú-Cornell y el Proyecto Puno-Tambopata, ambos con dirección y financiamiento extranjeros y con resultados poco o nada satisfactorios.

El Proyecto Vicos Perú-Cornell se llevó a cabo mediante un convenio entre el Instituto Indigenista Peruano y la Universidad de Cornell, y se desarrolló en la hacienda Vicos, en el Callejón de Huaylas. Empezó en 1951 con el propósito de desarrollar métodos y teoría para la introducción de tecnología en el proceso de cambio sociocultural, el mejoramiento de las condiciones de vida –de acuerdo, naturalmente, con las ventajas y comodidades de la civilización occidental– y la formación de expertos en problemas y relaciones socioeconómicas de la comunidad y otros puntos igualmente importantes. La hacienda tenía 16.000 hectáreas de terrenos para cultivo y pastoreo y tierras estériles, entre 2.700 y 3.600 metros de altitud, y una población de 1.700 indígenas monolingües de habla quechua. Se llevaron a cabo trabajos de extensión agrícola, sanitaria y educativa y se preparó a los vicosinos para convertirlos en dueños y administradores de su propia hacienda. Bajo la dirección de Allan Holmberg, su fundador y primer director, y con la asesoría del antropólogo peruano Mario Vásquez, se logró mejorar las condiciones de vida de los indígenas, y comparándolo con programas de desarrollo semejantes en comunidades de otras partes del mundo, se dijo que sus resultados fueron positivos. Sirvió de campo de estudio para profesionales peruanos y estadounidenses y se llegó a pensar incluso que estaba demostrando que el problema indígena se podía resolver con asistencia técnica y un adecuado sistema educativo, sin necesidad de otros cambios. Pero en 1957 se venció el contrato de arrendamiento de la hacienda, el Proyecto recomendó al gobierno su expropiación y se dio un decreto en tal sentido, sin embargo, como dice G.M. Foster, “cuando empezaron a valorar plenamente las implicaciones de los cambios en Vicos, las clases terratenientes, no sólo en el valle de Vicos sino en todo el Perú, incluyendo a funcionarios de alto rango en el gobierno que eran propietarios de haciendas semejantes, se organizaron para detener lo que para ellos era un paso revolucionario”. En 1962 se llegó finalmente a un acuerdo y se compró la hacienda a su antiguo dueño; pero después de cinco años de relativos logros las acciones bajaron a un nivel insignificante, cuando durante el período que duró el litigio se sintió que los resultados eran inciertos. Si bien se ha considerado que la escuela ha

sido la fuerza de cambio más importante, en los demás programas los resultados fueron incluso contraproducentes. A pesar de la participación de médicos peruanos y norteamericanos los logros en el campo de la salud quedaron muy rezagados frente a otras áreas, aumentó la tasa de mortalidad de 1952 a 1963, no se observó disminución en la masticación de la coca y, con el aumento del poder adquisitivo por los salarios recibidos aumentó el consumo de alcohol, así como los niveles de inequidad. Señala Foster que por lo menos se sacan dos lecciones importantes, que él refiere a las dificultades concomitantes a la propiedad de la hacienda. La primera, dice, es el poder de los intereses creados para impedir el cambio, y la segunda se relaciona con las condiciones que fomentan la inversión de capital y las mejoras de la planta física. Como quiera que haya sido, lo que se logró fue a un costo muy alto y su éxito relativo demostró que no era un modelo de alternativa para la solución del problema indígena del Perú. Pensamos también que, como ya se dijo, un programa de cambio social no puede ser dirigido desde afuera y menos con tan alto grado de dependencia, incluido el suelo. Actualmente Vicos es una cooperativa de bajo rendimiento productivo.

El proyecto Puno-Tambopata, financiado con cooperación extranjera y supervisado por el Instituto Indigenista Peruano, surgió de un planteamiento de la OIT y demás agencias especializadas de Naciones Unidas para mejorar las condiciones de trabajo de los indígenas de la región, armonizándolas con las necesidades reales y los modos de vida específicos de las poblaciones nativas. En 1954 se inicia el Programa Andino del Altiplano, cuyo proyecto más ambicioso era la colonización de Tambopata, para dar salida hacia la ceja de selva a la población del altiplano puneño, congestionado, sin recursos y que con los padecimientos de periódicas sequías se volcaba hacia Arequipa y la costa. Se reservaron 17.000 hectáreas de tierras en la ceja de selva y se construyó una carretera de penetración, iniciándose la colonización de San Juan del Oro, con ayuda técnica y atención sanitaria. El programa no pretendía cambiar las estructuras tradicionales de la tenencia de tierra, ni insistía en las relaciones interétnicas, y aunque tampoco afectó a una población numerosa, demostró, como dice Héctor Martínez, que era posible que los campesinos acudieran a los servicios establecidos rompiendo su secular marginación, que era también posible mejorar la producción de alimentos y hasta lograr un excedente mediante el empleo de tecnologías agrícolas, el acceso al crédito y, en fin, que se podía lograr el mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo de considerables masas campesinas a un costo relativamente bajo en recursos

materiales y financieros, siempre y cuando se utilice un método de trabajo basado en el conocimiento de la realidad local del campesino y se evite la burocratización, la centralización y el despilfarro.

Actualmente la situación y las condiciones de existencia de las poblaciones campesinas y marginales del Perú han cambiado notablemente; el crecimiento de la población, la crisis del Estado y la escasa producción han desencadenado otro tipo de fenómenos. La presión social y la necesidad de supervivencia han encontrado salida por otros caminos. Los problemas tienen otro cariz, empezando porque la población urbana es más numerosa que la campesina y por el hecho de que una parte significativa de la economía nacional es resultado de la informalidad. Cuando el gobierno tome conciencia de la magnitud y naturaleza de los problemas y decida la acción planificada para orientar los cambios sociales hacia formas efectivas de desarrollo, las estrategias de la antropología aplicada tendrán que ser diferentes.

5. Antropología de las sociedades complejas

Como decíamos al empezar este capítulo, en la medida en que se desarrolla la ciencia antropológica y los antropólogos aplican sus conocimientos, técnicas y postulados a un cada vez mayor número de grupos y situaciones humanas, aparecen nuevas antropologías, y en la medida también en que se desarrollan las sociedades y se estructuran nuevos sistemas de interacción se ensancha cada vez más el campo de estudio de la ciencia antropológica, el cual no tiene por qué circunscribirse a una etapa del desarrollo del hombre ni al estudio de los pueblos primitivos. La antropología es el estudio de la condición humana en todas las épocas, lugares y circunstancias.

En los años de la posguerra el interés de los países más desarrollados y el de las ciencias sociales se volcaron con mayor inquietud hacia los problemas inmediatos, a plantear el modo más rápido de recuperación y, naturalmente, el futuro. Una nueva oleada de modernidad condujo a pensar en los cambios que empezaba a producir la expansión de los países centrales, principalmente industrialización, urbanización y, consecuentemente, nuevos mercados y nuevas colonias, lo que haría que desaparecieran, y no en mucho tiempo, los pueblos "primitivos". ¿Sería el fin de la antropología al desaparecer el objeto de su estudio?

Se presentó más bien una invitación a la antropología para que se vuelva a definir en su preocupación fundamental: el estudio del hom-

bre, pero esta vez con más énfasis en sus rasgos esenciales y en el cambio cultural. La cuestión que entonces se plantearon los antropólogos era cómo analizar los vectores del cambio sociocultural, para lo cual había que establecer primero las distancias entre los puntos extremos, es decir, las diferencias que se presentaban entre las sociedades “simples” y las sociedades “complejas”, cosa que no había logrado establecerse claramente por sugestivos que hayan sido los trabajos publicados.

Así, pues, el interés por el cambio cultural se constituyó en preocupación fundamental de la antropología, lo mismo el desenvolvimiento de los procesos. La cultura no solamente fue entendida como un *continuum* –campo de extensión continua– sino como un *continuum* en constante proceso de cambio. El interés fue luego dirigido a estudiar los cambios inducidos, cuando las sociedades atrasadas entraban en contacto con las sociedades desarrolladas y altamente tecnificadas. A partir de aquí se robustecieron dos campos muy importantes en el estudio antropológico: la aculturación y la antropología aplicada.

Las sociedades modernas y los fenómenos urbanos ofrecen un más amplio y complejo campo de estudios y un número cada vez mayor de situaciones que sólo pueden ser analizadas y entendidas racionalmente, a través de las ciencias sociales y particularmente de las disciplinas antropológicas.

El estudio antropológico de las sociedades complejas, dice Eric Wolf, se justifica sobre todo por el hecho de que dichas sociedades no están muy organizadas ni tan estructuradas como sus portavoces quieren a veces hacernos creer. En efecto, si analizamos sus sistemas económico, político, jurídico, etc., hallaremos que en todos ellos existen tanto recursos, como mecanismos y formas de organización burocrática para su mejor funcionamiento, pero también recursos y organizaciones que en el mejor de los casos son suplementarios o totalmente marginales. Por ejemplo, muchas organizaciones del Estado generan, distribuyen y controlan poder, en competencia tanto entre ellas como con el poder soberano del Estado; podemos citar sindicatos, asociaciones, mafias. Se observa también que en la realidad el poder y el sistema institucionales coexisten o se coordinan con diversos tipos de estructuras no institucionales, camarillas, “argollas”, grupos económicos o políticos que manejan los asuntos públicos de acuerdo con sus intereses.

Asimismo, podemos observar cómo se amplían y transforman las funciones de las instituciones fundamentales de la sociedad y de la familia, el parentesco, el Estado, la religión, etc. Por otra parte, conforme se desarrollan las sociedades urbanas surgen nuevas formas de econo-

mía, se resuelven los viejos problemas de la distribución, la comunicación, el transporte, el aprovechamiento de recursos insospechados y, fundamentalmente, cómo se desarrollan la ciencia y la tecnología. Todo lo cual, a su vez, crea nuevos problemas e innumerables conflictos como los que suscitan la distribución desigual de la riqueza; las migraciones; la constitución de nuevas formas corporativas y subculturas; la hegemonía económica y política de algunos estados; la aparición de nuevas formas de dependencia; la crisis de otros estados; la manipulación de la democracia y de las ideologías; las dictaduras, el manejo irracional del poder, el subdesarrollo, el control de la información y las tecnologías; la monopolización, la marginación, la pobreza, la violencia, el terrorismo; el resurgimiento de los fundamentalismos y multitud de fenómenos sociales que no sólo son objeto del estudio de la sociología, la historia, la psicología, la economía y la politología, que abordan aspectos determinados de la naturaleza humana, sino fundamentalmente de la antropología, cuyo nuevo cometido es relacionar las ciencias que estudian un aspecto de la naturaleza del hombre para entregar una visión total de la condición humana.

LECTURA RECOMENDADA

BOHANNAN, PAUL Y MARK GLAZER. *Antropología, lecturas*. Madrid: McGraw-Hill, 1993. / COMAS, JUAN. *La antropología aplicada en México*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1964. / FOSTER, GEORGE M. *Antropología aplicada*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974. / HANNERZ, ULF. *Cultural Complexity*. New York: Columbia University Press, 1992. / HARRIS, MARVIN. *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1979. / KLUCKHOHN, CLYDE. *Antropología*. México: Fondo de Cultura Económica (Breviarios), 1962. / LINTON, RALPH. *Estudios del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952. / LLOBERA, JOSEPH R. *La identidad de la antropología*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1990. / MERCIER, PAUL. *Historia de la antropología*. Barcelona: Ediciones Península, 1979. / PARÍS, CARLOS. *El animal cultural*. Barcelona: Crítica, 1994. / WOLF, ERIC, J. CLYDE MITCHEL Y OTROS. *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid: Alianza Universal, 1980.

CAPÍTULO II

La evolución

1. Sobre el Universo, la información y la materia.- 2. Los comienzos de la vida.- 3. La evolución: principios, mecanismos y pruebas.- 4. El hombre en la evolución.- 5. Eras geológicas de la Tierra: los fósiles, eras Palezoica, Mesozoica, Cenozoica.

Definitivamente, la evolución ha dejado de ser una teoría, un sistema o una hipótesis. Es no solamente la explicación de un proceso evidente, sino fundamentalmente una condición general de la existencia a la cual deben adecuarse para ser comprensibles todas las teorías, todas las hipótesis y todos los sistemas. La evolución viene a ser un aspecto de la dinámica del universo, si se quiere, un segmento de la ley universal del cambio que hace posible la noción del tiempo y su incesante fluir.

1. Sobre el Universo, la información y la materia

Antes de examinar la evolución, sus principios y mecanismos, detengámonos en algunos conceptos de lo que hasta hoy se sabe sobre el Universo, como marco total de referencias dentro del cual se inscribe la dinámica del proceso evolutivo de las especies.

Antes se creía que el Universo siempre había existido y si tenía o no un principio y un fin era cuestión metafísica o, más bien, teológica. Pero en 1929 Edwin Hubble observó que, cualquiera que sea el punto del Universo hacia donde se mire, las galaxias se están alejando; esto es que el Universo se está expandiendo. Y la fuga de las estrellas parece indicar que antes que empezara a expandirse todo lo existente estaba en el mismo lugar exactamente, por lo tanto la densidad del Universo era infinita. Pero en un momento determinado, y no se sabe por qué, se produjo la Gran Explosión –el *Big Bang*– o “Explosión Primordial”, cuando el universo, infinitamente denso e infinitesimalmente pequeño, se expandió de manera violenta, dando origen a la materia con la que habría de conformarse todo lo existente. Es así, como dice Hawking, que el tiempo tiene su origen en el *Big Bang*, en el sentido en que los tiempos anteriores simplemente no están definidos. En otros términos, el concepto del tiempo no tiene significado antes del comienzo del Universo.

Acerca de la edad del Universo, los cosmólogos no habían podido fijar con exactitud los miles de millones de años que han transcurrido desde el *Big Bang*, pues sus cálculos oscilaban entre 12.000 y 20.000 millones de años. Ahora, las investigaciones parecen acercarse a la edad cósmica, y según la información ajustada por el *Hipparcos*, satélite de la Agencia Espacial Europea, el Universo tiene alrededor de 15.000 millones de años.

Si el Universo se ofrece como un conjunto de sistemas perfecta y maravillosamente ordenados, la pregunta que surge es, entonces, ¿en virtud de qué fundamentos se organiza la materia y se establecen las leyes de la naturaleza? Si bien es muy difícil alcanzar una respuesta sustentada en una teoría única capaz de describir todo el Universo, nos asiste un buen número de descubrimientos que permiten elaborar teorías parciales que orienten hacia las respuestas. En este sentido, hay una noción que ha aclarado enormemente el panorama y nadie podrá negar que, por lo menos, explica la mecánica de los procesos. Nos referimos a la noción de información, usada en su connotación original latina: *informatio*, acción de dar una forma, de formar; la misma que se usa hoy también con sentido técnico para referirse por ejemplo a la transmisión mecánica de un *bits* o a la información genética cuyo soporte se encuentra en las cadenas del DNA de los cromosomas.

La información, en el plano científico, abarca tanto los datos que las personas intercambian entre sí como aquéllos que existen con independencia del hombre. “Las estrellas –dice Ursul– existen independientemente de que los hombres tengamos información acerca de ellas, con su existencia objetiva crean una determinada disimilitud en la distribución de la substancia y son, por este motivo, fuentes de información”. De esta manera, en lo que determinaríamos como sus primeros niveles: físico, químico y biológico, la información expresa una propiedad universal de la materia, es así que sin estudiar ampliamente su significado resultaría muy difícil, si no imposible, entender la transformación de la materia, el acrecentamiento de la energía y la propia evolución natural. En un nivel “superior”, llamémoslo así, la información es la transmisión de las experiencias y del conocimiento. De manera, pues, que la información es inherente tanto a lo material como a lo ideal. Es aplicable a la caracterización de la materia como a la de la conciencia. Se ha convertido, de este modo, en una categoría general de la ciencia.

Todo el Universo, incluyendo la luz y la fuerza de gravedad, puede ser descrito en términos de partículas, y las partículas tienen una propiedad llamada *espín*, que por sus diversas facetas y diferentes pro-

iedades permite la composición de la materia, de acuerdo con sus momentos de atracción o rechazo de las otras partículas que terminarán conformando los átomos y éstos las moléculas en función de sus valencias y de sus propiedades de atracción o de rechazo.

Las partículas portadoras de fuerza se han agrupado en cuatro categorías, de acuerdo con la intensidad de la fuerza que transmiten y con el tipo de partículas con la que interactúan. Es ésta una división conveniente para la elaboración de teorías parciales, pero puede no corresponder a una realidad más profunda. Los físicos esperan encontrar una teoría unificada que explique las cuatro fuerzas como aspectos diferentes de una única fuerza universal. Por ahora estas fuerzas son: la fuerza gravitatoria, la fuerza electromagnética, la llamada fuerza nuclear débil (que corresponde a la radiactividad) y la fuerza nuclear fuerte, que mantiene a los *quarks* unidos al protón y al neutrón, y a los protones y neutrones juntos en el núcleo de los átomos.

Es así como se constituye el *código*, del que se derivan todos los mecanismos de relación y combinación de las partículas elementales (que se cree no pueden ser subdivididas) y que a su vez formarán los átomos, unidades básicas de los elementos que constituyen todas las sustancias de la naturaleza. Y es así también como a todo este complejísimo mecanismo de relaciones con las que se ordenan las partes que constituye la materia se le ha llamado información, por la grandiosa regularidad con que se ajusta al código original de sus correspondencias.

Evidentemente, el Universo no es arbitrario, como se desprende de todos los principios y teorías observados, desde el *principio cuántico* de Planck, esto es, el hecho de que la luz (o cualquier otra onda clásica) puede ser emitida o absorbida sólo en ciertas porciones o paquetes, que él llamó “cuantos” (en latín *quanta*, plural), hasta la Teoría de la Relatividad de Einstein, por la que se demuestra que las leyes de la ciencia son las mismas para todos los observadores, no importa cómo se estén moviendo, y explica la fuerza de gravedad en términos de la curvatura de un espacio-tiempo de cuatro dimensiones, pasando por infinidad de otros principios y leyes claramente establecidos. Y si el universo no es arbitrario, es evidente que es un *continuum*, esto es, un todo sin interrupción, una unidad sin partes esencialmente diferentes, constituida tan sólo por 106 elementos que figuran en la Tabla Periódica de los Elementos de Mendeleiev, y que conforman desde los virus, las hojas, el hombre, las nubes, hasta el núcleo de las estrellas. Pero, ¿cómo se define en ese *continuum* el tipo de información que da lugar a los ámbitos de la existencia que llamamos reinos mineral, vegetal y animal?

No lo sabemos aún claramente, y quizá seguirá siendo una incógnita hasta que se resuelva la teoría unificada del Universo. Lo que sí podemos observar claramente es el tipo de leyes que priman en cada uno de los *reinos*, como se ha llamado a las grandes divisiones de los cuerpos naturales. De esta manera, el reino mineral está gobernado por las leyes físicas, es decir, en el orden de la física como ciencia de la materia inanimada y de la energía susceptible de expresarse matemáticamente; los reinos vegetal y animal se comprenden en el campo de la biología, ciencia que estudia la vida en sus casi infinitas manifestaciones.

En el primer caso, en el orden de la materia paradójicamente llamada “inanimada”, la información se contrae a los límites de las fuerzas que hemos mencionado (gravitatorias, electromagnéticas, nuclear débil y nuclear fuerte) y los objetos que percibimos no tienen movimiento aparente de por sí, fuera de sus estados sólido, líquido o gaseoso y fuera también de la configuración y del movimiento que puedan ser objeto por acción de agentes externos. Sin embargo, en las estructuras del microcosmos la dinámica de la materia es inimaginablemente veloz, puesto que la materia ordinaria es en su mayor parte espacio vacío y los electrones que giran alrededor del núcleo se mantienen en su posición por la tensión entre la fuerza centrífuga y la atracción de la carga eléctrica opuesta de los protones nucleares que, para no ser arrastrados al núcleo, deben desplazarse por capas orbitales millones de veces por segundo. En este proceso, por la pasmosa velocidad con que giran sus componentes, los átomos son impermeables a todo, excepto a la materia de elevada energía como las partículas alfa y los neutrones, como si estuvieran en todas partes al mismo tiempo.

En el segundo caso, los seres vivos exigen un mecanismo de codificación y de transferencia de *información genética* que constituye la base de la autorreproducción y de los cambios selectivos que significan el fundamento mismo de la evolución.

2. Los comienzos de la vida

De acuerdo con los conocimientos que se tiene actualmente, se calcula la edad de la Tierra en alrededor de 5.500 millones de años y los indicios más remotos de organismos vivos pueden estimarse en poco más de 3.000 millones de años, lo cual indica que la Tierra permaneció alrededor de 2.500 millones de años sin rastro observable de vida. En este inmenso período, cuando la Tierra se hubo enfriado lo suficiente,

es que se producen los procesos primarios de la combinación de los elementos simples que originaron la materia orgánica y después la vida. Veamos entonces qué se entiende por vida y, de manera sucinta, cómo es que aparece en la Tierra.

Dice Preston Cluod, en una ajustada explicación de lo que se entiende por vida: “Cuando nos detenemos a considerar de modo analítico qué es la vida, pronto nos percatamos de que las propiedades más significativas de las cosas que consideramos vivas son su bella organización adaptativa, su diversidad individual, su continuidad de generación en generación en el tiempo y la transición a formas estrechamente relacionadas. Una manera más científica de decirlo es que la vida se caracteriza por la autorreproducción, el cambio genético, la reproducción del cambio genético y la continuidad evolutiva”. Notable descripción del fenómeno que llamamos vida.

Muchos científicos, buscando evidencias más objetivas y universales sobre el origen de la vida, han llegado hasta las fronteras mismas del fenómeno, pero sin hallar ningún límite claro entre lo vivo y lo no vivo. La cosmoquímica, los experimentos de laboratorio y el análisis de las primeras rocas sedimentarias dan sustento a la idea de que hubo una continuidad evolutiva entre las moléculas orgánicas precursoras de origen puramente químico y las estructuras organizadas que tienen las propiedades que atribuimos a las células vivas. De esta manera, el problema del origen de la vida se concentra no en las moléculas complejas, sino en las más simples con capacidad de autorreproducción, que es lo que caracteriza la vida. En consecuencia, la cuestión del origen de la vida conlleva a la cuestión de si las moléculas básicas pudieron haberse formado por procesos naturales. Todo parece indicar que así fue, y las moléculas simples como las de las cuatro bases: adenina, tiamina, guanina y citocina del DNA, ácido que se encuentra en el núcleo de las células (por lo que se le llama nucleico), son las que descifran el mensaje de la herencia en todos los seres vivos conocidos, actuales y extinguidos. Así pues, las funciones vitales más importantes son la codificación y la transferencia de información genética. Ambas son realizadas por los *ácidos nucleicos*, el ADN y el ARN (ácido ribonucleico). El ADN realiza la codificación mediante ordenamientos específicos de genes y cromosomas, mientras que las moléculas en forma de cintas helicoidales del ARN sirven como mensajeras de la información genética. Sin embargo, hay todavía mucha distancia entre un aminoácido y una célula viva.

Naturalmente, la cuestión no es tan simple y pese a que en experimentos de laboratorio se ha conseguido formar moléculas orgánicas, en

especial adenina –uno de los cuatro componentes del DNA, que forma parte del alfabeto genético que dirige toda la vida– muchos biólogos piensan que la naturaleza puede inventar otros mecanismos de reproducción. Entonces las posibilidades de formación de la vida deben ser más numerosas que a partir de las cuatro bases conocidas. En todo caso, si la vida que conocemos se encuentra dirigida por las mismas cuatro bases es que empezó con ellas, pero ¿cómo? Nadie lo sabe, aunque podamos imaginar cómo fueron unidas las partes en un principio. Lo que sí es evidente es que la evolución química atravesó el umbral de la evolución biológica de una u otra manera, y esto debió producirse quizá una sola vez o en un solo tiempo, pues ya nadie cree que la vida se sigue creando de la nada aquí en la Tierra.

La vida en la Tierra empezó hace mucho tiempo, no se sabe exactamente cuándo, pero hay indicios que parecen señalar su presencia en las diminutas esferas carbonáceas que se hallan en las rocas del sistema de Zwasilandia, en el sur de África, que según la dosificación de los isótopos de plomo datan de hace 3.400 millones de años, y se asemejan toscamente a bacterias vivas y algas unicelulares, aunque no hay seguridad de que se trate de testimonios fehacientes. También se ha observado indicios de vida muy primitiva en sedimentos metamorfizados de 3.700 millones de años del sudeste de Groenlandia, las rocas sedimentarias más antiguas que se conoce y en la presencia de ciertas estructuras que se cree han sido formadas por colonias sucesivas de algas verdeazules, en rocas de 3.000 millones de años del norte de Zululandia, en el este de África del sur. Si bien inciertos, estos fósiles son muy sugerentes y suponen comienzos de vida muy simple.

Los fósiles inequívocos tienen 2.000 millones de años y son los microorganismos de la Formación de Hierro Gunsflint, al oeste de Schreiber Beach, Ontario, y responden a la teoría de que la evolución química que condujo a la vida debe buscarse dónde y cuándo las condiciones eran más favorables. Estas condiciones favorables debieron comprender una fuente de energía, una atmósfera, una matriz fluida adecuada (por ejemplo agua) para las interacciones esenciales, así como ausencia de oxígeno libre y un medio que debió estar protegido de la radiación destructiva. La primera vida que surgió en la Tierra, al no tolerar el oxígeno libre y no ser capaz de elaborar su propio alimento, tuvo que subsistir nutriéndose de los productos orgánicos, pero no vivos, de la evolución química precedente. No se sabe cómo fue la primera célula automantenida, pero es casi seguro que llevó a cabo su captación y almacenamiento de energía, es decir, su nutrición mediante la fotosín-

tesis. En la fotosíntesis se emplea energía luminosa para transformar compuestos como el anhídrido carbónico y agua o alguna otra fuente de hidrógeno en hidratos de carbono, combinándolos con productos minerales y gaseosos del medio circundante para formar hidratos de carbono y proteína vegetal. Así, pues, esto conduce a pensar que la primera forma de vida fue vegetal. Sin embargo, la existencia de los virus plantea un problema que aún no ha sido del todo resuelto. Hasta no hace mucho se creía que los virus eran los seres vivos más rudimentarios, pero hoy los científicos los consideran como los organismos vivos más perfectos. Son partículas de genes muy protegidos y dotados de gran selectividad para escoger las células en las que van a vivir; es difícil combatirlos con vacunas porque mutan constantemente, basta que el ácido nucleico que los conforma cambie en una milésima parte para que se vuelva un virus distinto al anterior. Toman la energía directamente de las células en las que habitan y mueren cuando son expuestos a condiciones adversas, de las que generalmente están bien protegidos.

La aparición de organismos pluricelulares significó un acontecimiento muy notable en la historia del desarrollo gradual de la naturaleza viviente. Las aguas de los mares se poblaron de grandes algas, entre cuya maleza hicieron su aparición medusas, moluscos y gusanos de mar. La vida entró en otra nueva etapa.

3. La evolución: principios, mecanismos y pruebas

En su más amplia y general connotación, se entiende por evolución el fenómeno de sucesión y transformación de las cosas en el tiempo. Pero la evolución restringida a los seres vivos puede ser definida como el desarrollo y perfeccionamiento de la organización vital de las especies que les permite una mejor adaptación e, incluso, su intervención sobre el medio ambiente. La evolución implica un proceso de cambio en el que cada fase subsiguiente tiene conexión con la precedente, una continuidad en el incremento de la armonía, en el orden general y, al mismo tiempo, de la individualización en el orden particular. Mas, la esencia de la evolución no consiste en la simple continuidad, es decir, en el hecho escueto de que los seres “superiores” vayan evolucionando a partir de los “inferiores”, sino en su progresiva diferenciación, esto es, el hecho de que las sucesivas fases de la evolución señalan un auténtico progreso. Así, pues, biológicamente, se refiere a la aparición de formas de vida cada vez más avanzadas y complejas en la interacción con el medio.

Fue el naturalista inglés Charles Darwin (1809-1882) el más notable de los primeros que le dieron forma y explicación científica al fenómeno de la evolución. Al publicar, en 1859, su libro *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, abrió para el pensamiento humano un nuevo horizonte en la concepción de la vida, vegetal o animal, actual o extinguida, superior o inferior, incluido el hombre. Se puede decir que en la historia del pensamiento hay dos grandes corrientes que, por la supremacía racional que tiene la una sobre la otra, se pueden señalar como dos grandes etapas en el conocimiento humano: una estática y metafísica, la otra dinámica y científica. Antes de Darwin el hombre se separaba a sí mismo del resto del reino animal por poseer un alma y haber sido creado “a imagen y semejanza de Dios”, después de Darwin el hombre se constituyó en objeto de estudio científico no diferente, salvo por su complejidad, de las demás formas de vida animal. La “doctrina” evolucionista convirtió al hombre en parte de la naturaleza y la aceptación de esta idea radical significó que se lo podía estudiar según planteamientos físicos, naturales y científicos. Ahora, la evolución se ha convertido no sólo en una explicación plausible del mundo natural sino en la única explicación posible de la realidad.

El término evolución, en el sentido actual, fue utilizado por primera vez por Etienne Geoffroy Saint-Hilaire en su *Memoire sur les Sauriens de Caen* publicada en 1831. Poco después, Charles Lyell (1797-1875), el geólogo que les dio nombre a las eras geológicas de la Tierra, amigo y consejero de Darwin, le otorgó el mismo sentido al término evolución en su obra *Principles of Geology*. Pero si bien es cierto que fue Darwin quien le dio forma, explicación y sentido coherente al proceso de evolución, ya desde tiempos antiguos diversos autores –espíritus críticos, acuciosos y libres de prejuicios– trataron de interpretar los hechos relativos al origen de la vida y de las especies, que las observaciones ofrecían a su análisis. De esta manera se fueron sentando las bases sobre las que se apoyara el propio Darwin para conformar su teoría. Esta inquietud se manifiesta ya desde los griegos; Tales de Mileto, Anaximandro, Pitágoras, Empédocles, Estrabón y otros se preocuparon, aunque bajo formas más elementales y metafísicas, de explicar la idea de continuidad e incluso de lo que más tarde se llamaría evolución. En la Edad Media se hallan también partidarios de la evolución, Aberroes (o Ibn-Roch, árabe nacido en España), comentó ampliamente los trabajos de Aristóteles expresando sus puntos de vista sobre la evolución. Antes lo había hecho Avicena en forma similar. Alberto Magno admitía que los restos de plantas y animales podían convertirse en fósiles. Más

tarde, en el Renacimiento, el genio de Leonardo de Vinci explicó la teoría de los estratos afirmando que los ríos, al acarrear al mar los restos erosionados formaban bancos que se iban recubriendo con otros de distintos espesores y lo que era el fondo del mar se convirtió con el tiempo en lo alto de las montañas. En el siglo XVIII, Montesquieu se refirió de manera amplia a las variaciones humanas, afirmando que son debidas en gran parte a las condiciones del ambiente. Leibnitz se convierte en otro precursor al declarar que los fósiles no son “juegos de la naturaleza”, como se creía, sino restos de seres vivos. A fines del siglo XVIII, el propio abuelo de Darwin, Erasmo Darwin, llegó a la conclusión de la existencia del transformismo como consecuencia de las modificaciones experimentadas por los animales en el curso de su desarrollo embrionario, de las transformaciones de las plantas cultivadas y de los animales domésticos a causa de la selección realizada por el hombre y de la semejanza estructural que existe entre los vertebrados; el libro de Erasmo Darwin, *Zoonomia*, en el que postulaba una ascendencia común para todas las formas de vida y sugería la lucha por la existencia, fue puesto en el *Índice*, esto es en la lista de libros prohibidos por la Iglesia.

Inestimable fue la contribución del naturalista sueco Karl von Linné a las ciencias naturales. Más conocido como Linneo (1707-1778), fue quien hizo la primera clasificación de plantas y animales por especies. A él debemos la clasificación binaria de los organismos y una clasificación artificial de las plantas, pero además de este sistema artificial dejó Linneo los fundamentos de una clasificación natural que serían de gran valor para los investigadores posteriores.

El naturalista francés Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) adoptó una posición muy similar y en 1809 logró construir un sistema en forma de árbol genealógico, partiendo de los organismos unicelulares hasta llegar al hombre, con ramificaciones que indican los orígenes comunes de diversos grupos de animales. A este sistema, que tiene el mérito de presentar por primera vez un cuadro global de la evolución biológica, se le aplicó la denominación de “lamarckismo”, que postula –aunque no suministra pruebas– que una tendencia hacia el perfeccionamiento habría impulsado a los animales a ascender por la escala de los seres hasta llegar al hombre y –al igual que Diderot y Erasmo Darwin– admite un “sentimiento” que incitaría a los animales a emprender movimientos, contraer hábitos y adquirir necesidades que traerían como consecuencia la formación de órganos destinados a satisfacer estas necesidades y estos deseos. Pero Lamarck no es, como injustamente se ha creído, el

autor de la hipótesis ya caduca de la herencia de los caracteres adquiridos, ni tampoco fue quien proclamó la influencia directa de los factores ambientales sobre el organismo, como se le atribuye.

El nombre de Charles Darwin es, con justicia, el más eminente ligado a la evolución; no obstante, ya en su tiempo flotaba la idea en los círculos notables de naturalistas y era inminente la publicación de una obra en la que se explicase la teoría. Paralelamente a Darwin, otro naturalista inglés, Alfred Russel Wallace (1823-1913), quien como aquel había viajado extensamente realizando observaciones y recogiendo ejemplares de la flora y la fauna de distintos lugares de la Tierra. Independientemente, Wallace llegó a las mismas conclusiones que Darwin y estando en el archipiélago de Las Molucas le envió a Londres, solicitándole su opinión, un trabajo en el que postulaba resumidamente la selección natural, o la “lucha” por la existencia como el mecanismo fundamental de la evolución. Al examinar el manuscrito de Wallace, Darwin se quedó perplejo, escribirá en sus memorias: “... a comienzos del verano de 1858, Mr. Wallace, que en aquel tiempo estaba en el archipiélago malayo, me envió un ensayo “On the Tendency of Varieties to Depart Indefinitely from the Original Type” (“Tendencia de las variedades a apartarse indefinidamente del tipo de origen”), y este ensayo contenía una teoría exactamente igual a la mía”. Y en otra parte apunta: “... el ensayo de Mr. Wallace estaba admirablemente expresado y era absolutamente claro”. Darwin, que llevaba veinte años preparando su libro, se comportó como el científico cabal, no se esforzó en publicarlo con rapidez con el fin de ganarse los honores y envió el ensayo de Wallace a otros científicos para que lo publicaran. Sólo un año después Darwin publicó su famoso libro *El origen de las especies por medio de la selección natural*, que será la obra capital de la biología de todos los tiempos.

La teoría originalmente propuesta por Darwin ha sido perfeccionada y modificada, habrá de serlo aún más, pero el principio general y fundamental de la evolución significa una de las más grandes conquistas del pensamiento humano sobre la interpretación del mundo y de la vida.

La obra de Darwin tiene dos aspectos principales: en primer lugar, deja sentado definitivamente el concepto de que la evolución es un hecho y, en segundo lugar, descubre el principio explicativo de la evolución de los seres organizados. Dentro de este principio son dos las fuerzas que actúan en el proceso evolutivo: la mutación y la selección. La mutación, o variación, se refiere al hecho de que las especies poseen

la capacidad de producir nuevos tipos de individuos en cada generación a partir de diferentes frecuencias y combinación de genotipos. Pero no es la mutación lo que dirige la evolución sino la *selección natural*, y ésta no es fortuita sino que viene determinada rigurosamente por las condiciones del medio, por ella se seleccionan los individuos en cada generación.

En su libro *El origen de las especies...* Darwin se abstuvo de aplicar su teoría al hombre, aunque las conclusiones son claras; pero en 1871 publicó *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, obra en la que sostenía que también el hombre había evolucionado desde formas más simples de vida. Esta proposición fue admitida con mucho menos entusiasmo que la de la selección natural originaria y las razones son obvias; nadie por entonces quería descender del mono. No obstante, Darwin jamás dijo que el hombre era descendiente directo del mono o de algún simio conocido. Según él, tanto el hombre como los antropoides tenían antepasados comunes. “No debemos caer en el error –escribía– que el simio progenitor de la especie actual de los cuadrumanos, fuera idéntico, ni siquiera parecido a cualquier simio existente”.

Ya antes, en 1863, Thomas Huxley había publicado un libro, *El lugar del hombre en la naturaleza*, en el que se abordaba por primera vez el problema desde un ángulo científico y al comparar la anatomía del hombre y de los antropoides establecía que el chimpancé y el gorila tenían un parentesco más estrecho con el hombre que con los otros simios, y que los antropoides o grandes monos habían evolucionado de forma semejante, de acuerdo con los mismos principios. *La descendencia del hombre y la selección natural en relación con el sexo* de Darwin se basaba y completaba los principios y explicaciones de Huxley, su gran admirador, defensor y amigo. Pero ambos libros fueron mal comprendidos, casi todas las personas y algunos científicos llegaron a la precipitada conclusión de que Darwin y Huxley creían que el hombre descendía en forma directa de los antropoides vivientes, idea que fue maliciosamente alimentada por los antievolucionistas. En consecuencia, quienes aceptaban la evolución estaban obligados a creer aparentemente que un chimpancé o un gorila eran sus antepasados. Esto, unido al prejuicio de que tales ideas suscitaban, al enfrentarse contra la versión bíblica del *Génesis*, impidió que muchos aceptasen el concepto de la evolución.

La mala interpretación de las obras de Darwin y de Huxley dio lugar a otra idea que se ha mantenido por mucho tiempo, la idea del “eslabón perdido”. Si el hombre y los antropoides eran monos se podía de-

mostrar su relación ancestral descubriendo un fósil que estuviera entre los dos; pero no se hallaron fósiles del “eslabón perdido” ni habrán de encontrarse jamás, puesto que hoy sabemos que el hombre como los antropoides descienden de un tronco común, pero a través de una muy larga cadena de relaciones cuyos orígenes son muy remotos y lo que se viene encontrando son más bien segmentos y eslabones de la cadena, que los paleoantropólogos tratan de unir para definir cada vez mejor nuestra línea filogenética.

La teoría de la evolución produjo un tremendo impacto en las creencias tradicionales que tuvo como inmediata consecuencia un fervoroso repudio que habría de durar muchas décadas; aún hoy existe mucha gente que la considera como una posición ideológica materialista, equívoca y anticristiana. Casi todos los cristianos han venido aceptando literalmente lo que dice la *Biblia*, puesto que era el sentido de la interpretación de los teólogos. Incluso la edad de la Tierra había sido calculada de acuerdo con la versión del *Génesis*. En 1650 el arzobispo James Usher de Armagh (Irlanda) llegó a la conclusión de que el mundo había sido creado el 23 de octubre del año 4004 a.C., ¡a las nueve en punto de la mañana! Aún hoy en día las declaraciones del papa Juan Pablo II aceptando la realidad de la evolución han causado no poca conmoción entre algunos católicos.

Darwin, que no era un escritor muy fluido, escogió para explicar mejor su teoría una figura un tanto metafórica: “selección natural”, con la que de alguna manera personifica a la naturaleza como si ésta procediese a escoger conscientemente determinadas cualidades para continuarlas en la evolución. Herbert Spencer (1820-1903), antes que Darwin publicase el *Origen de las especies...*, ya había especulado sobre el origen de la cultura y de la sociedad humana; cuando se publicó el libro de Darwin lo acogió con entusiasmo y aplicó algunos principios darwinianos al desarrollo de la sociedad y la cultura. Spencer popularizó el término evolución, que Darwin casi no usa, y acuñó la frase “supervivencia del más apto”, constituyéndose así en el fundador del evolucionismo cultural. Ambos conceptos eran malthusianos y estaban cargados de prejuicio. Darwin había leído el ensayo de Malthus sobre la población, que le sugirió la respuesta a su principal interrogante, cómo explicar la formación de nuevas especies: “... había conseguido por fin una teoría sobre la que trabajar”, escribe Darwin en su autobiografía. Por cierto que Darwin sólo pensó en el orden biológico, pero su teoría resultaba también indirectamente cargada del prejuicio que conlleva la idea de la lucha por la existencia que proclamaba Malthus, la cual venía

a abonar la mentalidad colonialista, la competencia y la imposición de la “raza” y la cultura de los más fuertes. Hoy el concepto de selección natural resulta discutible, después de que se sabe que los genes no son elementos aislados ni fácilmente determinados por el medio ambiente, sino que constituyen componentes de complejos sistemas de interacción.

Mecanismos y pruebas de la evolución

Impuesta al fin y al cabo la evolución, los científicos emprendieron el estudio de sus mecanismos y la comprobación de sus manifestaciones. En este estudio se ha proseguido sobre los lineamientos fundamentales señalados por Darwin, como son la selección natural y las variaciones hereditarias, pero con las modificaciones impuestas por el desarrollo de las ciencias a través de 150 años. El sistema de los mecanismos de la evolución, según el científico británico Gavin de Beer, puede resumirse en las siguientes proposiciones:

1. Todos los seres vivos producen una innumerable cantidad de genes reproductores, hasta el punto de que sólo una ínfima proporción de ellos sobrevive y alcanza el estado adulto.
2. En las diversas especies el número de individuos se mantiene aproximadamente constante de un año a otro.
3. El índice de mortalidad es muy alto.
4. Los individuos de una especie cualquiera no son todos idénticos, sino que acusan variaciones en sus caracteres. La variación hereditaria es un hecho evidente.
5. Algunas de estas variaciones se adaptan al ambiente mejor que otras, lo mismo que a las condiciones ecológicas que rigen la vida de los individuos de cada especie. Aquellos que poseen estas condiciones de adaptación logran sobrevivir y se reproducen en mayor número, proporcionando la mayor parte de padres a la generación siguiente y dejando una descendencia más numerosa.
6. La transmisión genética de los caracteres hereditarios asegura la semejanza entre padres y vástagos.
7. Las generaciones sucesivas conservan y mejoran los caracteres tanto anatómicos como fisiológicos y etológicos que hacen que sus poseedores se adapten mejor a las condiciones del medio ambiente.

De manera esquemática, éstos son los mecanismos por los cuales se afirma y perfecciona la adaptación de los organismos a sus medioam-

bientes respectivos. Funciona como un tamiz sobre el cual la naturaleza amontona a los individuos dejando pasar a los mejor adaptados y eliminando a los demás. Esto es, en términos generales, a lo que se refiere la denominación de *selección natural*, porque no se funda en principio alguno que no exista en la naturaleza.

Sin embargo, quedan por dilucidar algunas cuestiones referentes al origen y mecanismo de las variaciones hereditarias. Gregor Mendel (1822-1884) estableció que los caracteres hereditarios de los organismos están controlados por unas partículas llamadas genes, que se distribuyen en orden lineal a lo largo de los cromosomas. Son su distribución y la combinación que se realiza con la fusión de las células sexuales o gametos lo que determina las características de los individuos. Mendel ha establecido leyes bastante precisas, así pues lo que está siendo descubierto y explicado por los científicos son los pormenores de ese mecanismo, un mundo de conocimientos y perspectivas realmente asombroso.

Si bien es cierto que las especies existentes, como las extinguidas, son producto de una sola y primitiva forma de vida, es tan vasta la diversidad y tan notables las diferencias que los individuos para reproducirse sólo pueden hacerlo uniéndose con los de su misma especie y de distinto género, salvo las especies cuyo modo primario o exclusivo de reproducción no es sexual. De modo que se entiende por *especie* a un grupo morfológica y fisiológicamente distintivo de una población natural cuyos individuos son susceptibles de cruzarse entre sí, pero que reproductivamente están aislados de otras especies. Taxonómicamente las especies están comprendidas dentro de los géneros, los géneros en las familias, las familias en los órdenes, los órdenes en las clases, las clases dentro de los filos y, finalmente, los *phyla* o filos dentro de los reinos. Con algunas subdivisiones.

Evidencias de la evolución

Las evidencias de los procesos evolutivos de las especies pueden ser resumidos en las siguientes conclusiones generales:

1. Las especies no son estáticas ni permanecen inmutables, sino que cambian a través del tiempo. El cambio inicial es de origen interno y es regulado por el medio ambiente en forma de selección natural.

2. Estos cambios y las modificaciones que tienen lugar en las especies son graduales y continuos y sólo perceptibles en grandes períodos.
3. Las especies actuales que pueblan la Tierra han devenido a través de un proceso constante de modificaciones de especies que existieron hace millones de años. Los estudios bioquímicos indican que todas las clases de organismos, alrededor de 2 millones de especies vivientes y de millones de tipos extinguidos, son descendientes de una común y primitiva forma de vida.
4. En el largo proceso evolutivo, las sucesivas modificaciones determinan la aparición de especies cada vez más complejas y articuladas. Cada una de las clases de organismos vivientes son producto de la adaptación a muchos medioambientes de la Tierra.
5. Es lo que Darwin denominó *selección natural*, y no la *mutación*, lo que dirige las variaciones hereditarias. Lo que hace la mutación es proporcionar a largo plazo un *stock* de genes nuevos que, como lo demostró Tschverikoff en 1926, son mantenidos en estado recesivo hasta que llega el día en que, si las circunstancias modificadas del medio son favorables, permitirán a uno o a otro gen suministrar una determinada ventaja a su poseedor.
6. Pese a que la evolución es un proceso que continuamente va progresando, no conlleva fin específico alguno ni conduce a ninguna meta hasta ahora discernibles. Lo único observable es la adaptación.
7. El hombre, puesto que es animal, ha devenido también de especies menos evolucionadas siguiendo los mecanismos de la selección natural.

Pruebas objetivas de la evolución

Son innumerables las pruebas que certifican el proceso de la evolución y dentro de cualquier rama de la ciencia que se las busque surgen con claridad indudable. Bastará pasar nota a algunas ramas de la biología; cada una nos lleva a la misma conclusión.

La morfología o anatomía comparada hace saltar las semejanzas fundamentales en la estructura de los animales emparentados. En los mamíferos, las partes del sistema óseo se corresponden pieza por pieza y pueden reconocerse fácilmente cualesquiera sean las diferencias superficiales; así, por ejemplo, los huesos de los miembros tienen la misma

estructura, ya sea de la pata de un perro, del ala de un murciélago, de la aleta de una ballena o del brazo de un hombre. Esta semejanza sólo puede explicarse si todos los mamíferos descienden de una forma ancestral común y se han diversificado en función del género de vida respectivo, pero conservando todos ellos el plan estructural fundamental, testimonio de su afinidad.

La embriología nos muestra claramente que los animales emparentados se parecen mucho más entre sí en estado embrionario que en estado adulto. Sólo un experto podrá distinguir los embriones de especies tan diferentes como un lagarto, una paloma, un conejo, un caballo e incluso un hombre. Pero las semejanzas van desapareciendo poco a poco conforme avanza su estado de gestación y aparecen sus diferencias. A través del desarrollo embrionario se producen similitudes con el proceso general evolutivo de los seres; todos los animales que se reproducen sexualmente empiezan su gestación por células simples que se van convirtiendo en organismos con un desarrollo determinado, pero en este proceso aparecen estructuras que son reminiscencias de etapas pasadas de la evolución. Por ejemplo, el embrión humano posee en un momento de su gestación algunas estructuras muy parecidas a las de los peces. En el embrión parece recapitularse el curso de la evolución pero de manera muy general, pues no se reproducen en detalle las fases de millones de años por las que han pasado las especies.

Son varias las especies que poseen órganos desusados, residuales, desprovistos ya de funciones y reducidos al estado de vestigios; tales son, por ejemplo, las alas degeneradas de los pingüinos, incapaces de volar, en contraposición con sus antecesores que tenían alas funcionales. Lo mismo sucede con el apéndice vermicular del hombre que corresponde en ciertos mamíferos herbívoros a una parte del ciego, y se trata de un órgano que fue indispensable para los lejanos antepasados porque en él se realizaba la digestión de las hierbas y otras materias vegetales, por acción de las bacterias; como sabemos, ya en el hombre no cumple función alguna.

La serología, esto es, el estudio de la sangre, nos permite apreciar el grado de afinidad entre las especies. Así, cuando a un conejo se le inyecta sangre humana se provoca una aglutinación del ciento por ciento; la sangre del hombre mezclada con la de un gorila se aglutina en un 64 por ciento, con la de un orangután 42 por ciento, con la de un babuino 29 por ciento, de un carnero 10 por ciento y con sangre de caballo 2 por ciento. Lo importante es que esta graduación cuantitativa de los anticuerpos y la aglutinación de la sangre coincide con el ordena-

miento sistemático de los mamíferos, fundado en la morfología como en la embriología, y refleja el grado de diversificación que han experimentado los diferentes órdenes, géneros y especies en la evolución de la clase de los mamíferos.

Todo el panorama de la evolución se refleja claramente en la sistemática. La jerarquía de las categorías taxonómicas –especies, géneros, familias, órdenes, clases, ramas, etc.– demuestra que las plantas, al igual que los animales, se distribuyen en grupos que se contienen en divisiones cada vez más amplias: las especies en géneros, los géneros en familias, etc. Este ordenamiento, que ya había sido hecho sobre la base de las características de las especies antes de conocerse las etapas de la evolución, refleja las afinidades entre los diferentes grupos de plantas y animales, de acuerdo con el proceso evolutivo. Como ya se dijo, puede mencionarse una prueba en cada disciplina de las ciencias biológicas, pues todas presentan series de hechos complejos que parecerían arbitrarios e inexplicables sin la idea de evolución. Tampoco podría explicarse la distribución geográfica de las especies, ni las costumbres y hábitos de los animales, que estudia la etología.

Pero de todas las ciencias es la paleontología, es decir el estudio de los fósiles, la que no sólo nos suministra las pruebas más objetivas, impresionantes y directas de la evolución, sino también las secuencias del proceso evolutivo. A través de las capas geológicas sucesivas de la corteza terrestre y de los fósiles de plantas y animales que ellas contienen, se puede seguir con gran objetividad el proceso de la vida sobre la Tierra, pese a las lagunas que todavía existen en este orden de conocimientos.

4. El hombre en la evolución

Como todos los animales, el hombre es producto de la evolución. Pero de allí a decir que no es más que un animal es negar nuestra condición antrópica, esto es, el principio por el cual si vemos el Universo de la forma que lo vemos es porque si fuese diferente no estaríamos aquí para observarlo. En palabras de G.G. Simpson: “La posición del hombre en la naturaleza, con la suprema significación que para él tiene, no está definida por su animalidad sino por su humanidad... El hombre es el animal más avanzado y el hecho de que sea el único en emitir tal juicio es, en sí mismo, parte de la evidencia de que esta posición es correcta”.

El hombre comparte con los animales rasgos fundamentales que le dan existencia, es resultado de ellos, y no sólo en el orden biológico sino en diversas formas de comportamiento; si se quiere caracterizar al *Homo sapiens* se encontrará que los rasgos más importantes que posee son probablemente los factores interrelacionados de la inteligencia, memoria, reacción adecuada a las circunstancias, individualización, socialización, etc., los cuales se hallan ampliamente distribuidos en el reino animal como formas de desarrollo progresivo que se definen en muchas especies, y todos vinculados con el proceso evolutivo. Sin embargo, el hombre es el más adaptable de los animales y prácticamente el único que ejerce un grado significativo de control sobre el medio ambiente.

Lo que hace distinto al hombre no es sólo la diferencia del grado con que se vale de ellos, puesto que en él han alcanzado un nivel infinitamente mayor de posibilidades, sino las diferencias cualitativas que hacen del hombre un tipo nuevo de animal, que si bien sigue estando sujeto a la evolución biológica, con él ha aparecido otra forma de evolución –una nueva clase de herencia– sustentada en la transmisión de conocimientos, es decir, en otro tipo de información. De esto nos ocuparemos en los capítulos sobre la cultura.

5. Eras geológicas de la Tierra

Es necesario conocer, aunque sea en forma somera, la historia del escenario de la vida en nuestro planeta y la secuencia de cambios y transformaciones que se han producido en el proceso evolutivo de las especies, ya que en ellas se entronca la filogenia humana.

Son cinco las eras principales sobre las que concuerdan la mayoría de geólogos y paleontólogos para dividir la historia de la vida sobre la Tierra. Hay, por cierto, nuevas propuestas que hacen variar sobre todo la terminología, pero seremos algo conservadores mientras no se generalicen las nomenclaturas. Ellas son: Arqueozoica, de la vida animal primitiva; Proterozoica, de las formas de vida primaria; Paleozoica, vida de los más antiguos animales; Mesozoica, intermedia y Cenozoica o vida reciente. Estas grandes divisiones y sus nombres, así como los períodos y épocas en los que se subdividen, se basan en los diferentes conjuntos de formas de vida encontrados en los distintos estratos geológicos. Quien las propuso por primera vez fue el geólogo escocés Charles Lyell (1797-1875), cuya obra *Principles of Geology* sentó las bases de la ciencia geológica moderna gracias a la teoría del *uniformatismo*, según la cual todos los cambios geológicos están sujetos a procesos uniformes más que a catástrofes esporádicas, como antes se creía.

Algunos geólogos han propuesto un *período Cósmico*, que abarcaría desde los orígenes del Universo hasta los 3.500 millones de años, etapa durante la cual se enfrió la Tierra, transformándose de una masa de gases incandescentes en un cuerpo sólido y ya lo suficientemente enfriado como para permitir las diferentes formas de vida. Se usa también el término *azoico*, sin vida animal, para designar una era de transición entre el período Cósmico y la era Arqueozoica. Después de las primeras formas de vida aparecen en las eras Arqueozoica y Proterozoica, en las que sólo existieron organismos unicelulares (protozoarios) raramente encontrados, puesto que eran demasiado blandos como para dejar restos fósiles reconocibles, las eras siguientes se muestran con más claridad por los fósiles hallados.

Los fósiles

Los fósiles son los vestigios que ofrecen evidencias de la existencia de seres vivientes en las épocas lejanas del pasado y, aunque no hay acuerdo definido sobre la edad que debe tener un ejemplar para ser considerado fósil, el término se aplica corrientemente a todos los restos o huellas de especímenes existentes antes de la etapa final del último período glacial. Los fósiles pueden ser huesos, conchas, madera u otros objetos petrificados, como también huellas o impresiones de cualquier parte del organismo, como la huella de un pie humano, de la piel de un animal o de una hoja sobre la roca. Constituyen fósiles importantes los vaciados naturales de organismos completos, como conchas marinas o partes de un organismo, por ejemplo, el vaciado de un cerebro del que se ha separado la calota craneana. Algunas veces se han encontrado vaciados de madrigueras de pequeños animales; se han encontrado también huevos y excrementos de animales desaparecidos, que al constituir pruebas de vida antigua son considerados como fósiles. La ciencia que estudia los fósiles es la paleontología, ciencia de la vida y al mismo tiempo de la Tierra, que los especialistas dividen en tres ramas principales: paleontología de los vertebrados, paleontología de los invertebrados y paleobotánica. Estas ramas tienen, a su vez, varias subdivisiones, una de ellas es, por ejemplo, la paleontología palinológica, que se ocupa de las esporas y granos de polen fosilizados, etc.

Al estudiar los restos de animales y plantas que poblaron la Tierra hace muchos millones de años, se observa que en todas aquellas lejanas épocas la población viva del planeta era distinta de la actual, y

mientras más se avanza en las profundidades del tiempo, se advierte que las especies eran cada vez más simples y menos diversas. Descendiendo así, de escalón en escalón, y estudiando la vida en sus formas más antiguas se llega a los seres vivos más simples, muy semejantes a los microorganismos de nuestros días y a las formas más primitivas de vida, a las cuales ya nos hemos referido.

Después de las primeras formas que surgen en las eras Arqueozoica y Proterozoica veamos esquemáticamente, sobre la base del cuadro de la evolución, los cambios que sufren las especies en su desfile por la vida.

Era Paleozoica

Esta era ha sido dividida en seis períodos: Cámbrico, Ordovícico, Silúrico, Devónico, Carbonífero y Pérmico. El período Cámbrico –de Cambria, nombre latino de la parte de Gales donde fueron estudiados por primera vez los estratos de este período– se inicia aproximadamente hace 600 millones de años. Los climas de la Tierra se tornaron menos rigurosos y se produjo un marcado ascenso de la temperatura. Los terrenos cámbricos formaron en nuestro planeta tres grandes continentes, a los que se les conoce con los nombres de Noratlántico (Groenlandia y América del Norte), Eurásico (Europa oriental y Asia) y Gondwana (Brasil, Atlántico meridional, África, India e Insulindia). El registro paleontológico revela la presencia de arqueociátidos (extinguidos), foraminíferos o protozoarios de cubierta calcárea, medusas, gusanos, ostras, braquiópodos y trilobites. Estos últimos son considerados como antecesores de los artrópodos actuales. La característica morfológica más saltante de este período es la formación de la cavidad general en el interior del cuerpo de los animales.

El Ordovícico, segundo período de esta era, que se inicia aproximadamente hacia los 500 millones de años, es señalado por la aparición de los graptolitos, animales de esqueleto quitinoso que formaban colonias, por el ascenso y apogeo de los trilobites, el enorme desarrollo de algunos grupos de moluscos, el desarrollo de los cefalópodos nautiloides y la gran variedad y abundancia de los braquiópodos. En los finales de este período aparecieron prácticamente todos los grandes grupos de invertebrados. Los estratos del ordovícico han suministrado cantidades fabulosas de petróleo, importantes menas de zinc, plomo y fosfato cálcico. Las rocas calcáreas de este período son la principal materia prima del cemento.

El siguiente período de la era Paleozoica es el Silúrico, que se inicia hacia los 425 millones de años y debe su nombre a los silures, antiguos pobladores del país de Gales donde se encontró por primera vez la evidencia de sus formaciones. De este período datan los primeros fósiles del *phylum* de los cordados, al que pertenecen vertebrados tales como los ciclóstomos o peces sin mandíbulas. Continúa el apogeo de los trilobites y aparecen otros grupos de artrópodos como los escorpiones. Pero el suceso más notable de este período es la aparición de las primeras plantas terrestres. La vida sale del mar con tallos ramificados y esporangios con saquitos de esporas en la base de las hojas.

El Devónico es el período de los peces. Además de los ya existentes sin mandíbulas, se advierte una buena cantidad de peces verdaderos, incluyendo a los de aletas radiadas y lobuladas antecesores de los actuales tiburones. Aparecen también los peces pulmonados que más tarde habrán de dar origen a los anfibios. En cuanto a la flora terrestre, el paisaje empieza a cubrirse de licopodios, especie de musgos, y equisetos como la cola de caballo, y revolotean en el aire algunos insectos. Este período debe su nombre al condado inglés de Devon, donde se lo estudió por primera vez.

En el Carbonífero –que se inicia hace unos 345 millones de años– se produce la invasión de la tierra por diferentes tipos de animales: platelmintos, nematelmintos, moluscos, anélidos y finalmente por los anfibios que representan el primer gran ensayo de los vertebrados por colonizar los continentes de entonces. Abundaron tanto las cucarachas que pueden contarse en esta época más de 800 especies de blátidos, algunas de más de 10 centímetros de tamaño. Aparecen también los primeros reptiles, muy primitivos, probablemente por evolución de las especies más avanzadas de anfibios; asimismo se han encontrado fósiles de crustáceos parecidos a los camarones y langostinos actuales. En cuanto a la vegetación, son impresionantes los vestigios de las grandes selvas formadas por helechos arborescentes de hasta 30 metros de altura, y por bosques de gimnospermas (que tienen las semillas al descubierto) y cuyos restos contribuyeron a la formación de grandes depósitos de carbón, de allí su nombre.

El Pérmico es el último período de la era Paleozoica y hacia 280 millones de años señala grandes y dramáticos cambios: el clima se vuelve extremadamente frío y aparecen definitivamente los reptiles, representados por los cotilosaurios de hábitos herbívoros, así como los pelicosaurios que –posiblemente a través de los terápsidos– fueron los ante-

cesores de los mamíferos primitivos de posterior aparición. Comienza la declinación de los trilobites que señalaron toda la era Paleozoica.

Era Mesozoica

Empieza con el Triásico y se inicia aproximadamente hace 230 millones de años. En este período se desarrollan numerosos grupos de reptiles, entre los que se encuentran los dinosaurios, los arcosaurios –que darán origen a los reptiles voladores– y los plesiosaurios (reptiles marinos) que tuvieron nuevamente que adaptarse a las aguas por la disminución de la superficie de los continentes.

En el Jurásico, que empieza hace unos 180 millones de años, el dominio de los reptiles es casi completo, tanto en la tierra como en el mar, y en el aire revolotean los pterosaurios o grandes reptiles voladores. Aparecen las primeras aves representadas por los archeopterix, con características de reptil y ave. Los mamíferos permanecen pequeños y primitivos. En cuanto a la flora, se incrementan las plantas coníferas así como las cicadáceas (estas últimas semejantes a las palmeras, entre cuyos representantes actuales se encuentra la piña). Hecho muy significativo y trascendente es el comienzo de la *deriva de los continentes*, es decir, empiezan a fraccionarse y separarse, perfilándose algunos contornos de los continentes modernos.

En el Cretácico, el tercer y último período de la era Mesozoica, que transcurre entre los 135 y 63 millones de años, alcanzan su desarrollo completo la mayoría de los invertebrados. Aparecen las primeras plantas con flores y, finalmente, tiene lugar un hecho muy notable y hasta hace poco desconcertante: la desaparición de los grandes reptiles, es decir de los dinosaurios. Sólo quedarán las pequeñas formas que ahora conocemos. Los dinosaurios, “lagartos terribles” en griego, habitaron la tierra durante 150 millones de años, pero se extinguieron hace alrededor de 67 millones de años. Este hecho, siempre enigmático, fue explicado por diferentes teorías, como las que planteaban la destrucción de los huevos y de las crías por los mamíferos, que se alimentaban de ellos; el canibalismo, esto es, la lucha entre las diferentes especies y familias, o un cambio violento del clima y su imposibilidad de adaptarse a las nuevas condiciones del medio. Ahora, todo parece indicar que la desaparición de los dinosaurios se debió a la caída de un meteoro hace alrededor de 67 millones de años, que causó un enorme cataclismo y un cambio radical en el clima y, en general, en el ámbito de la Tierra. Esta teoría fue propuesta a fines de los setenta por el físico Luis W.

Álvarez, ganador del Premio Nobel de Física 1968, y ahora parece corroborada por el hallazgo de un enorme cráter de impacto en la península de Yucatán y la presencia de cantidades descomunales de iridio, metal que antes era relativamente escaso y que debió ser traído por el meteorito, probablemente un cometa, que se estrelló con la Tierra produciendo estragos que resulta difícil imaginar. El impacto debió levantar olas de kilómetros de alto, los *tsunamis*, que dieron la vuelta al planeta arrasando los continentes. Los cambios climáticos debieron ser terribles por el humo, el polvo y las cenizas que debieron durar cientos de años impidiendo la luz solar y una lluvia ácida acabaría con gran parte de la vegetación y la vida animal. Según algunos paleontólogos casi el 70 por ciento de los animales del Cretácico no pasaron al siguiente período. Después las aves comenzaron a ser los vertebrados más numerosos y empezaron a prosperar los pequeños mamíferos.

Era Cenozoica

Los últimos 73 millones de años, aproximadamente, de la historia de la vida corresponden a la llamada era de los mamíferos. Se la ha dividido en dos grandes períodos: Terciario y Cuaternario. El Terciario comprende las siguientes épocas: Paleoceno, Eoceno, Oligoceno, Mioceno y Plioceno. El Cuaternario comprende las dos últimas épocas: Pleistoceno y Holoceno. Algunos autores suelen proponer otras divisiones.

Entre los hechos característicos pertenecientes a los tiempos terciarios se puede señalar: una extraordinaria actividad tectónica y geológica, así como la notable diferenciación que experimentan las especies en sus características biológicas y morfológicas. Al comenzar el Terciario se producen una serie de movimientos tectónicos que dan a los continentes su forma actual. La fauna experimenta una muy notable modificación debido principalmente a las enormes oscilaciones climáticas. A la desaparición de los grandes reptiles del Cretácico siguió el desarrollo y proliferación de los mamíferos. Aparecen los vertebrados placentarios. Se desarrollan los antepasados de nuestras actuales especies de tapires, rinocerontes, elefantes y caballos. En el Mioceno convivieron el mastodonte con el dinoterio, de cinco metros de alzada y más de seis de largo, el mamífero terrestre de mayor tamaño que ha existido. Los équidos fueron perdiendo los dedos de sus patas hasta convertirse en los cascos de las especies actuales. Ya en el Plioceno, los rumiantes desarrollaron cuernos que alcanzaron complicadas ramificaciones y en las últimas épocas aparecen las plantas y animales modernos.

Pero el hecho más significativo de esta era es la aparición y desarrollo de los primates, ya que al final de una de las ramas filogenéticas de este orden aparece el hombre.

Era	Períodos	Épocas	Edad (millones)	Formas de vida
Cenozoica	Cuaternario	Holoceno	10, mil	Homo sapiens en el Viejo y Nuevo Mundo
		Pleistoceno	4'	Australopithecus, H. erectus, Evolución de los homínidos
	Terciario	Plioceno	13 ± 1	Ramapithecus. Animales y plantas modernos
		Mioceno	25 ± 1	Protomamíferos y protosaurópodos
		Oligoceno	36 ± 1	Aparecen los grandes mamíferos. Pterosaurios
		Eoceno	58 ± 2	Desarrollo y proliferación de los mamíferos y aves
		Paleoceno	63 ± 2	Primeros primates. Grandes peces óseos
Mesozoica	Cretácico		135 ± 5	Se extinguen los tritobites, langostas y otros artrópodos en el mar
	Jurásico		180 ± 5	Auge de los dinosaurios, primeras aves, primeros mamíferos
	Triásico		230 ± 10	Primeros dinosaurios, langostas y otros artrópodos en el mar
Paleozoica	Pérmico		280 ± 10	Se extinguen los tritobites, desarrollo de anfibios y reptiles, proliferan los peces
	Carbonífero		345 ± 10	Insectos gigantes en tierra, anfibios, primeros reptiles, bosques de helechos
	Devónico		405 ± 10	Peces primitivos, grandes plantas terrestres, muchos invertebrados marinos
	Silúrico		425 ± 10	Primeras plantas terrestres, cordados, escorpiones y artrópodos terrestres
	Ordovícico		500 ± 10	Grupos de invertebrados. Graptolitos, peces primitivos, moluscos, braquiópodos
	Cámbrico		600 ± 50	Launderia extinguida en el mar. Tritobites, invertebrados marinos, medusas, gusanos ostras. Formación de la cascada de vida de los organismos animales
Era proterozoica			$2,600 \pm 100$	Algas y hongos unicelulares. Protozoarios
Era arqueozoica			$3,200$ $5,500$	Primeras formas de vida. Formación de la Tierra

LECTURA RECOMENDADA

CLOUD, PRESTON. *El cosmos, la Tierra y el hombre*. Madrid: Alianza Universidad, 1981. / DARWIN, CHARLES. *El origen de las especies*. México: Universidad Nacional Autónoma, 1970. *Autobiografía*. Madrid: Alianza Cien, 1993. / DE BEER, SIR GAVIN. *Atlas de la evolución*. Barcelona: Omega, 1980. / HAWKING STEPHEN W. *Historia del tiempo*. Madrid: Editorial Crítica. Grijalbo, 1988. / SIMPSON, GEORGE GAYLORD. *La vida en el pasado*. Alianza Editorial. Madrid, 1967. / VARIOS AUTORES (COLOQUIOS DE ROYAUMONT). *El concepto de información en la ciencia contemporánea*. México: Siglo XXI Editores, 1979.

CAPÍTULO III

El origen del hombre

1. Evolución de los primates, protosimios, monos, antropoides y homínidos.- 2. El proceso de hominización: los australopithecidos, el *Homo erectus*, la fabricación de instrumentos, el uso del fuego y el origen del lenguaje.- 3. El *Homo sapiens*: el hombre actual.- 4. El hombre en América.

1. Evolución de los primates, protosimios, monos, antropoides y homínidos

Para comprender el proceso evolutivo del hombre desde sus antepasados no humanos, veamos primero su ubicación en la escala zoológica de acuerdo con la taxonomía o clasificación biológica.

1. Reino. Es la primera gran división de los seres, y son tres los reinos de la naturaleza: mineral (sería mejor decir inorgánico), vegetal y animal. Dentro de éste último se incluye a todos los animales, lo mismo que al hombre.
2. Grado. Es la principal subdivisión de un reino. Usualmente se admiten dos grados: el de los *protozoarios* o animales unicelulares y el de los *metazoarios* o pluricelulares. El hombre, naturalmente, pertenece al grado de los metazoarios.
3. Filo (*Phylum*). Es la subdivisión de un grado y dentro de los metazoarios se reconocen varios *phyla*. El hombre pertenece al filo de los *cordados* y al subfilo de los *vertebrados*.
4. Clase. Dentro de los filos hay varias clases, que frecuentemente se subdividen en subclases. El hombre pertenece a la clase de los *mamíferos* y a la subclase de los *euterios* o mamíferos placentarios.
5. Orden. Es la subdivisión principal de una clase o subclase, que a su vez se divide en subórdenes. Junto con las tupayas (musarañas), los tarsios, lemures, todos los monos y los antropoides, el hombre pertenece al orden de los *primates*. A este orden pertenecieron también los homínidos, ya extinguidos.
6. Familia. En algunas taxonomías es la subdivisión de un orden, en otras de un suborden. Simpson divide el suborden de los antropoides en: *ceboides*, o monos del Nuevo Mundo, *cercopitécidos*, o monos del Viejo Mundo y *hominoides*, los antropoides y el hombre.

7. Género. Es la subdivisión de una familia. Sin embargo, hay discrepancias en el establecimiento de los géneros dentro de la familia de los homínidos. Sólo se está de acuerdo en que todos los hombres modernos pertenecemos a un solo género denominado *homo*, el que incluye también diversas especies y formas extinguidas.
8. Especie. Se está de acuerdo en que es la subdivisión de un género, pero hay discrepancias con respecto al número y características de las especies admitidas en el género *homo*, es decir humano. Nuestra actual especie, conjuntamente con algunas formas extinguidas, como el *Neanderthal*, pertenece a la especie *sapiens* y también con otras formas prehistóricas a la subespecie *sapiens sapiens*. El concepto de especie se refiere al amplio grupo dentro del cual los individuos pueden cruzarse entre sí pero no con los de otras especies.
9. Raza o variedad. Viene a ser la menor agrupación taxonómica del reino animal. Una raza o variedad comprende a los individuos que presentan el mayor número de rasgos homólogos. De todos modos, en el caso del hombre, una raza es una entidad biogenética inestable, identificada por determinadas características hereditarias y, prácticamente, sólo por prejuicios que nada tienen que ver con la naturaleza social o cultural del hombre, es decir con su condición fundamental. Los criterios para la identificación racial más usados se refieren al color de la piel, a la textura y color del cabello, a la forma y color de los ojos, al grado de eversión de los labios, al índice facial y otras medidas. Pero, como veremos después, no existe raza pura y los criterios aplicados a determinadas razas frecuentemente no son válidos para todos sus miembros, algunos de ellos pueden mostrarlos con mayor nitidez que otros. Como acabamos de ver, el hombre pertenece al orden de los primates. Esto significa que, en común con otros representantes de este orden, integra un grupo natural cuyos miembros se han diversificado gradualmente durante el curso de la evolución, desde un tronco común, hace por lo menos 60 millones de años.

Así, para comprender el origen del hombre es necesario remontarse a la historia evolutiva del orden al que pertenece, pero antes es preciso hacer una breve referencia a las subdivisiones de los primates que existen actualmente, es decir, cómo están clasificados los especímenes terminales de la evolución. Es preciso advertir que de las diez familias de primates que se consideran en la taxonomía, nueve sobreviven y sólo

una se ha extinguido, la familia de los *homínidos*, que es precisamente el sector inmediato anterior de nuestra cadena filogenética.

Los primates han sido ubicados dentro de dos grupos y 10 subgrupos o familias:

- I. *Prosimii* (prosimios o protosimios). Primates primitivos. Digamos de paso que el concepto de “primitivo” en evolución se refiere a los especímenes más elementales, menos avanzados, al otro extremo están los más evolucionados y complejos. En la familia de los prosimios tenemos los siguientes géneros:
 1. *Tupaiidae*: tupayas o musarañas arborícolas del Asia Tropical;
 2. *Lemuridae*: lémures de Madagascar;
 3. *Daubentoniidae*: aye-ayes de Madagascar;
 4. *Lorisidae*: lorises y galagos de África y Asia tropicales;
 5. *Tarsidae*: tarsios o tarsanos de las Indias orientales y Filipinas.
- II. *Antropoidea* o familia de primates avanzados. Consta de los siguientes géneros:
 6. *Cebidae*: (cébidos o ceboides) monos platirrinos o del Nuevo Mundo (América tropical);
 7. *Callithricidae*: titíes de América tropical
 8. *Cercopithecidae*: (cercopitécidos) monos del Viejo Mundo o monos catarrinos como macacos, cinocéfalos, langures, mandriles y babuinos;
 9. *Pongidae*: (póngidos) grandes monos antropomorfos, gibones, chimpancés, orangutanes y gorilas, y
 10. *Hominidae*: homínidos extinguidos y hombre.

Las características que comparten los primates y por las cuales han sido ubicados dentro de este orden son:

1. Cerebro relativamente grande con corteza y muchos pliegues.
2. Ubicación frontal de los ojos y mirada estereoscópica.
3. Patas o manos delanteras flexibles con cinco dedos (pentadactilia) y con el pulgar colocado en oposición a los demás, lo que hace posible asir los objetos con las manos.
4. Dedos provistos de uñas en lugar de garras y suaves carnosidades en las yemas, que son desarrollados órganos táctiles.
5. Facultad de girar el radio sobre el cúbito, de manera que las manos puedan ser rotadas sin tener que mover el brazo o el codo.
6. Las hembras de los primates superiores no tienen estados de celo sino ciclos menstruales, poseen dos glándulas mamarias, tienen normalmente una cría en cada parto (no tienen camadas) y la cría

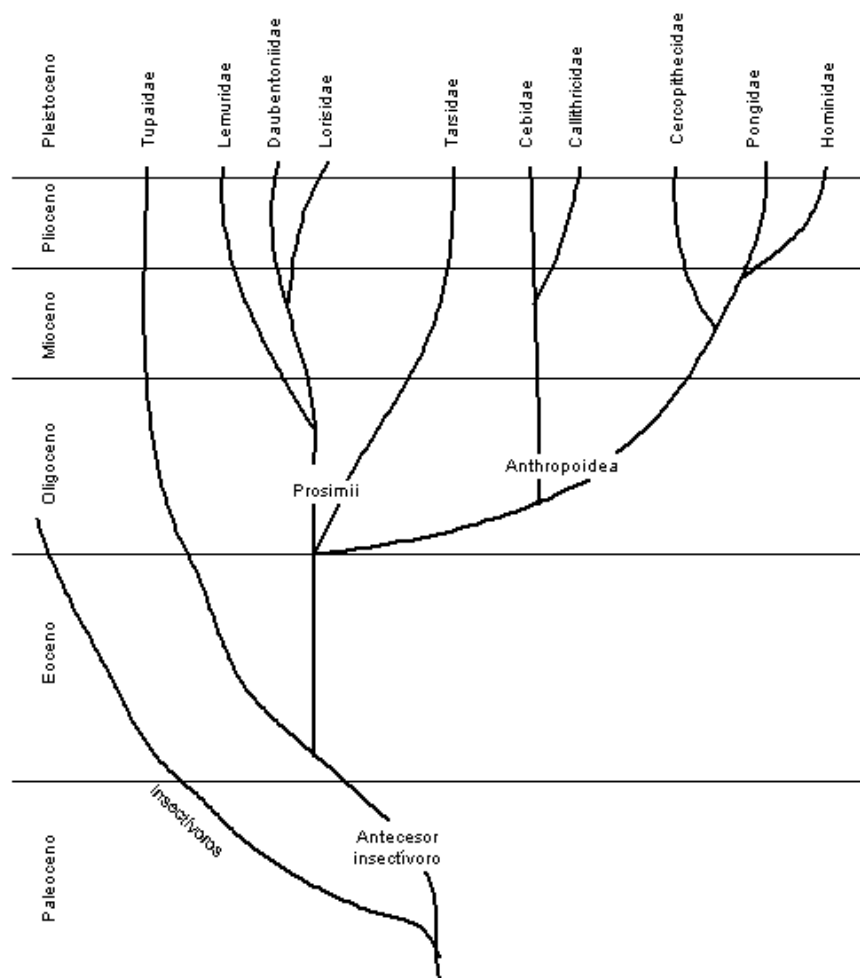
pasa por un largo período de desarrollo posnatal. Pero tal vez lo más importante de los primates es que son los *menos especializados* de los mamíferos, lo cual les confiere una mayor capacidad de adaptación al medio en el que viven.

Estas características, fundamentalmente la mano pentadáctila y prensil, adaptada para asir o sujetar y la visión estereoscópica muy desarrollada, además de diversos hábitos, orientaron la evolución hacia un camino que habría de conducir a la aparición del hombre. Fue la vida arbórea lo que determinó el progreso evolutivo de los primates, pues produjo el perfeccionamiento de la percepción sensorial y el uso de las manos. Estas experiencias fueron utilizadas por el cerebro que recibió las percepciones y sensaciones adquiridas y encontró las respuestas apropiadas. Al independizarse del peso de cuerpo, las extremidades delanteras quedaron libres para explorar el medio y manipular los objetos, lo que contribuyó a ensanchar el horizonte mental del animal.

Si bien los tupaidos y lémures –los primates más primitivos– dieron lugar a los tarsios, son muy diferentes y son los tarsios los que se hallan, definitivamente, en el camino hacia los simios. Los tupaidos se alejaron, desde el Paleoceno, en otra dirección filogenética. El tarsio, del que existen representantes vivientes en los bosques de Borneo, tiene manos prensiles con expansiones redondas en los dedos, su hocico es ya reducido, sus ojos enormes y su cerebro bastante desarrollado, en gran parte porque se independizó de las funciones predominantemente olfativas y se ocupó con mayor amplitud de la visión y del tacto, así como de un mayor y cuidadoso control de las respuestas musculares que requieren los saltos de rama en rama. Ésta fue otra lejana conquista de estos pequeños mamíferos insectívoros en las más bajas escalas hacia la hominización.

Hace 40 millones de años, en el Eoceno superior, vivió un animal más evolucionado que el tarsio, el *Anthropithecus*, el que tenía una vaga semejanza con los monos actuales y del cual se ha encontrado en Birmania un pedazo de mandíbula. Diez millones de años después, esto es en el Oligoceno, se destaca otro más evolucionado, el *Oligopithecus*, cuyo nombre deriva de la época en que vivió. Este es el candidato de más edad que puede incluirse en el linaje de los monos del Viejo Mundo. Aunque los monos del Nuevo Mundo se separaron de los prosimios mucho antes, no representarán después papel alguno en la evolución hacia el hombre. Fue el más primitivo de los monos del Viejo Mundo, o cercopithecídeos, el que desarrolló una rama progresiva que avanzó

Diversificación evolutiva de los primates



desde el pitecoide hasta la etapa de los hominoides, pero era sumamente primitivo en comparación con los otros primates. Los monos han cambiado notablemente desde el tiempo de esta forma ancestral, habiéndose vuelto muy diferentes los que ahora conocemos. En Fayum (Egipto) se ha encontrado los restos del *Parapithecus*, pequeño simio con características aún tarsoides, y del *Propliopithecus*, ya más evolucionados, con dientes parecidos a los del gibón. Se supone que desde estos primates la evolución volvió a separarse en dos líneas diferentes: a) la línea de los monos del Viejo Mundo, que no desarrollaron su tamaño y sufrieron, más bien, cambios limitados en cuanto a su número, y b) la línea de los hominoides, en la que figuran los gibones, los grandes monos antropomorfos llamados también póngidos (chimpancé, orangután y gorila) de la cual se separará después la rama, o las ramas, de los homínidos y de una de ellas finalmente el hombre. Veamos algunas de estas formas hasta llegar a los homínidos.

Pliopithecus. Fue uno de los primeros monos antropomorfos. Se parecía al gibón actual, si bien sus brazos no eran tan largos. Se le tiene por antecesor del gibón y sus restos fueron hallados por primera vez en 1834. Los fósiles del *Pliopithecus* se hallan en depósitos europeos de finales del Mioceno y principios del Plioceno, de allí su nombre.

Proconsul. El nombre de este primate fue una especie de broma antropológica, ya que “pro” significa antes y “Consul” era el nombre de un chimpancé muy popular del Zoológico de Londres. En un principio se le consideró antepasado directo del hombre, pero actualmente se le considera como un antropoide muy primitivo, quizá antepasado de los póngidos. Con numerosos fragmentos encontrados en África oriental han podido reconstruirse esqueletos casi enteros.

En 1856 se halló en Francia una mandíbula con algunos dientes, los cuales eran muy parecidos a los del gorila, a cuyo dueño se bautizó con el nombre de *Dryopithecus*. Pronto se encontraron restos con estas mismas características en los Alpes suavos y luego en España, Egipto y la India, lo cual evidencia que este género tuvo gran dispersión. Así, pues, han aparecido fósiles de *Dryopithecus* en toda Europa, en el norte de India y en China. La edad de los fósiles hallados oscila entre 20 y 8 millones de años.

Contemporáneo del *Dryopithecus* es el *Oreopithecus* que se calcula medía 1,20 metros y pesaba unos 40 kilogramos. El estudio de sus restos descubiertos en Italia y en África llevó a preguntarse si no se

trataba de un antepasado directo del hombre, pero hoy se le considera más bien ubicado en una bifurcación de la línea de los póngidos.

Ramapithecus. Numerosos especialistas consideraban al *Ramapithecus* como el antepasado más antiguo del hombre en línea recta, esto es, como el primer homínido. Fue hallado por G.E. Lewis en las colinas de Siwalik (India) en 1930 y se caracteriza por una mandíbula en curva abierta con paladar arqueado. Existía otro fósil muy semejante llamado *Brabamapithecus* y Louis Leakey encontró en Kenya una mandíbula superior que se asemejaba enormemente a las de los anteriores y llamó a su dueño *Kemyapithecus*, que tenía 14 millones de años, la misma edad que la del *Ramapithecus*. Poco después, Elwin Simons, de Yale, por determinados rasgos, como la mandíbula en forma de U y la falta de diastema alveolar, identificó a todos estos fósiles dentro de la misma especie: *Ramapithecus*, y se lo tuvo como el mejor candidato para ser considerado el “abuelo ancestral” del hombre –al decir de Clark Howel– que existió en el Mioceno Medio, hace entre 14 y 19 millones de años. No obstante, como señalan Tattersall y Covering, todas las evidencias apuntan ahora a considerarlo como ancestro directo del orangután.

2. El proceso de hominización

Subir a los árboles y vivir en las ramas constituyó un enorme paso en el desarrollo evolutivo de los primates, pero bajar de ellos y correr en dos patas fue aún más significativo. Es posible que se hubiesen vuelto demasiado grandes para vivir entre las ramas o bien que las selvas desaparecieran y las condiciones del medio los obligaron a bajar y correr de un árbol a otro. No obstante, algunos monos como los babuinos descendieron muy pronto, cuando aún sus patas no habían evolucionado, en consecuencia quedaron como verdaderos cuadrúpedos que caminan en cuatro patas y se parecen a los perros. Lo contrario sucedió con los grandes monos antropomorfos, que aplazaron demasiado el descenso y se volvieron tan pesados que cuando tienen que caminar y apoyar todo su peso en los pies se distorsionan los huesos, de allí su difícil andar. Los antepasados del hombre descendieron antes de haberse vuelto demasiado pesados y después aumentaron su tamaño y su peso. Una vez que estuvieron en el suelo ya no necesitaron de los brazos para la locomoción y quedaron, entonces, en condiciones de hacer un mejor uso de ellos. También empezó a diferenciarse su régimen ali-

menticio, al recurrir a alimentos duros pero nutritivos tales como semillas, nueces y raíces. La explicación, según Simons y Jolly, está en que sus dientes tenían un esmalte más grueso que los dientes de los antropoides y se advierte en ellos signos de fuerte desgaste. De allí que la dentadura de los antropomorfos y la de los homínidos ha evolucionado en dos direcciones diferentes.

La posición erecta es la característica de la humanidad y sería, en cuanto a la evolución, una de las primeras adquisiciones. Sin embargo, no cabe duda de que ésta se ha logrado poco a poco y entraña toda una serie de modificaciones en la estructura somática: adaptación del pie para la sustentación, liberación de las manos, ensanchamiento de la pelvis y del tórax, cambios en la forma y relación de las vísceras y modificaciones múltiples en el esqueleto y en los músculos de los miembros. En el curso de estas modificaciones, el centro de gravedad del cuerpo se desplazó hacia atrás; la parte lumbar del raquis adquirió una importancia que se advierte en el aumento de su peso y se instauró un mecanismo nervioso que tiene su centro en el cortex pario-temporal. Todas estas transformaciones y nuevas disposiciones se hallan funcionalmente asociadas y parecen ser de gran antigüedad. Pero lo más significativo de todas estas modificaciones fue seguramente la transformación del cráneo, en gran manera dependiente de la posición vertical. El desplazamiento del raquis con relación a la cabeza –cuya orientación sensorial debía quedar funcionalmente constante– entrañó la rotación de la nuca que separa al occipital cartilaginoso del parietal, creando un hiato donde se desarrolló el occipital membranoso. Con la bipedestación, el *foramen magnum* (el agujero occipital, que da paso a la médula espinal en el cráneo de los vertebrados) se desplazó de la parte posterior a la parte central de la base del cráneo. Se modificó la arquitectura de la cara como de los maxilares y desapareció el prognatismo.

Los australopithecidos

En 1924, en Taungs, provincia de El Cabo, Sudáfrica, el profesor Raymond Dart encontró el cráneo y los restos esqueléticos de un niño que constituye uno de los más curiosos fósiles de homínidos conocidos hasta ese entonces. Le llamó *Australopithecus africanus* y los problemas suscitados por ese descubrimiento, con su combinación de caracteres simioscos y humanos, iniciaron una controversia científica que parece estar siendo resuelta recién en nuestros días con el hallazgo de otras criaturas. Como quiera que haya sido, constituye un grado de evolución ho-

mínida al que se le atribuye rasgos de subfamilia entre los homínidos. En la actualidad hay más de una docena de individuos de este tipo de mono-hombre hallados en Sudáfrica, en África oriental y en el Asia. Algunos presentan notables variantes pero todos ellos pueden ser incluidos en la familia de los *australopithecidos*. Todos eran bípedos, caminaban en posición erecta y podían correr en terreno llano y abierto; la rugosidad ósea en la parte superior del cráneo es francamente homínide, pero el cráneo está bien asentado en lo alto de la columna vertebral, mientras que en los antropoides la médula espinal y la columna vertebral se conectan con la parte posterior de la base del cráneo. En sus restos se advierte que la dentadura es marcadamente homínida, pues la curva dentaria en la mandíbula es más bien semicircular y no rectangular como en los antropoides. Tienen gran importancia los huesos de la pelvis como el fémur y existen muy marcadas diferencias con los de los antropoides, lo que está significando una postura erecta, como lo indica también el apoyo del cráneo en la columna vertebral. La estructura esquelética general del *Australopithecus africanus* nos descubre a un pequeño individuo de unos 25 a 40 kilos de peso, que se mantenía en pie y andaba cómodamente usando sus miembros inferiores. Esto y su modo de vida, por los restos a él asociados, nos demuestra que era ágil y rápido en la carrera. En cuanto a su capacidad craneana es de alrededor de 600 cc en tanto que la del gorila es de 450 y del chimpancé 390. La del hombre actual tiene un promedio de 1500 cc.

Pero no basta conocer estas características del *Australopithecus africanus* para decir que había pasado ya de la condición de simio a la de hombre primitivo. Surge de inmediato la pregunta: ¿Era realmente humano? Dart, su primer descubridor, y con él otros antropólogos han afirmado que sí, que el *Australopithecus* no sólo era ágil sino que utilizaba instrumentos que armaba con huesos, dientes y cuernos de antílopes y de otros animales —la llamada industria “osteodontoquerática”— para servirse de ellos como armas e instrumentos de caza. Dart afirmaba que también llegó a conocer el fuego, por lo que denominó a otros especímenes hallados en el Transvaal, en la localidad de Makapansgat, *Australopithecus prometheus* por haber encontrado carbón asociado a ellos, aludiendo al mito griego de Prometeo que entregó el fuego a los hombres. Otros especialistas piensan, sin embargo, que este homínido no alcanzó la humanización y que si bien su postura erecta es humana, su cerebro es subhumano y que, además, no hay pruebas suficientes de que construyera herramientas o que encendiese fuego, lo cual —dicen—

es decisivo. En efecto, tanto la industria “osteodontoquerática” como el uso del fuego han sido descartados. Lo que sí parece un hecho es que fue carnívoro y había cruzado ya la línea entre los herbívoros prehomínidos y los homínidos carnívoros. Parece haber empezado a comer carne cuando buscaba carroña en competencia con los buitres y las hienas.

En 1949 Robert Broom halló otra criatura muy semejante en Sterkfontein, también en Sudáfrica, a la que llamó *Paranthropus* (del griego *para*, “cerca” y *anthropus*, “hombre”) que consideró como una especie de *Australopithecus*, pero distinta del *africanus*. Era más grande, más robusto y más musculoso, de allí que esta especie fue también denominada *Australopithecus robustus*. Los huesos del cráneo son más gruesos, pero la propia caja craneana no es mayor que la del *africanus*. Sin embargo, en lugar de la frente algo redondeada de éste, el *robustus* tiene una frente inclinada que conduce hacia atrás a una cresta sagital semejante a la del gorila, como el filo de un morrión, que demuestra que poseía una poderosa mandíbula porque en la cresta sagital se insertan los fuertes músculos que realizan el movimiento masticatorio. También los dientes son diferentes, los premolares y los molares son muy grandes y están provistos de una capa de esmalte de 3 mm el triple que la del hombre y del *africanus*. Además en los molares del *robustus* se advierte una peculiar sexta cúspide, rara entre los homínidos. Los huesos de la pelvis son similares a los del *africanus*, salvo que son más grandes, y los huesos largos indican que su tamaño era mucho mayor, pudo pesar entre 48 y 67 kilogramos. Se describe al *Australopithecus robustus* como a un ser más bien lento y laborioso que hurgaba con un palo o con sus propias manos para desenterrar raíces y que comía también bayas y frutos en un ambiente bastante agradable si bien algo húmedo, pues vivió en las proximidades de los lagos y los ríos a mediados del Pleistoceno Inferior. Pese a que no le disgustaba la carne, los fósiles asociados sugieren que no fue un buen cazador y comía lo que le era más fácil de hallar. J.T. Robinson compara los cráneos del *africanus* y del *robustus* y llega a la conclusión de que el primero gozaba de una notable superioridad evolutiva porque en los lóbulos frontales del cerebro están localizados los procesos de asociación y pensamiento y las diferencias son bien marcadas. Poco después se hallaron otros fósiles bastante similares al *robustus*, pero con características propias. Y ha quedado establecido que dentro de esta familia había por lo menos dos variedades más: el *Paranthropus crasidens* (de dientes grandes) y el *Meganthropus*, que no alcanzaron la condición humana.

En 1959, los esposos Louis y Mary Leakey hallaron en el famoso barranco de Olduway (Tanzania, África oriental) —que ha sido llamado “el Gran Cañón de la Evolución Humana”— los restos de otra criatura, primero los dientes y un fragmento del hueso temporal y las excavaciones revelaron, poco después, el cráneo casi completo de un espécimen que por su morfología era claramente un miembro de la familia de los *australopithecidos*, pero a diferencia de los anteriormente descubiertos este nuevo homínido de Olduway, al que llamaron *Zinjanthropus*, tenía ciertas características de *robustus*, pero lo realmente sorprendente es que fue encontrado en asociación con centenares de instrumentos de piedra, guijarros y tajaderos, así como huesos de animales extinguidos; todo ello yacía en un piso sellado cuya edad ha sido determinada en 1.750.000 años. Si, como se pensaba en 1959, el hombre alcanzó la condición humana cuando fue capaz de fabricar instrumentos de acuerdo con un modelo regularmente establecido, los instrumentos encontrados en asociación con el *Zinjanthropus* le conferían la cualidad humana y a su industria el privilegio de ser la primera industria lítica humana, con el nombre de *olduwaniense*, por el lugar donde fue encontrada. El *Zinjanthropus* existió en el Pleistoceno Inferior y fue contemporáneo del *Australopithecus*.

También en Olduway, en 1960, Louis Leakey (1903-1972), a quien tanto debe el conocimiento de los orígenes del hombre, encontró los restos de otro homínido relacionado probablemente con la industria *chelense*, es decir, con instrumentos de piedra mucho más evolucionados y mejor fabricados que los toscos guijarros del *Zinjanthropus*. Característica de este nuevo homínido era su mandíbula en forma de U. Poco más tarde, en 1962, también en Olduway, se hallaron en un depósito del Pleistoceno Medio los restos de otro cráneo, parte de un maxilar superior y la mandíbula inferior de un joven homínido. Para Leakey no cabía duda de que los restos correspondían al mismo tipo de homínido que el encontrado en 1960 y era, hasta entonces, el más antiguo y evolucionado de los homínidos conocidos. Leakey le llamó *Homo habilis*, afiliándolo así, de hecho, al género *homo*. Sin embargo, el hallazgo no ha sido bien definido y pese a que Leakey ha insistido en que el *Homo habilis* mostraba a un miembro verdadero de ese género, la falta de asociaciones y la misma escasez de fragmentos ha decidido a la mayoría de paleoantropólogos a dejar en suspenso cualquier conclusión mientras no se cuente con otros elementos de juicio.

De otro lado, Arnold Lewis y otros investigadores de la Universidad de Harvard descubrieron en 1967 –en las colinas de Lothagam, Kenya del Norte– los fragmentos de una mandíbula de apariencia humana que conservaba todavía un molar del lado derecho. Paul Bryan, jefe de la expedición, cree que el hueso procede de una criatura muy relacionada con el *Australopithecus* y que llena parcialmente la brecha entre éste y el *Ramapithecus*. El descubrimiento de Lothagam es tres veces más antiguo que el *Zinjanthropus*. Cuando se encontró el fragmento de mandíbula se estimó que tendría una antigüedad de 2,5 millones de años, pero trabajos posteriores demuestran que tiene 5 millones. No obstante, por falta de otros elementos no se puede establecer si los restos están relacionados con el *Australopithecus africanus* o con su pariente el *Australopithecus robustus*. Como quiera que sea, sabemos que había ya homínidos hace 5 millones de años.

Según William W. Howells debe suponerse, por el momento, que el *Australopithecus* fue también antepasado del *Homo habilis* y que parece prudente suponer también que la línea de los australopithecidos empezaba a fabricar ya útiles sencillos hace dos millones y medio de años y que durante una época, de la cual no se ha encontrado todavía ningún fósil, aumentó de tamaño y pasó a la fase de *Homo erectus*, mientras que el *Paranthropus* seguía masticando plantas y raíces con sus grandes mandíbulas e ignorando los utensilios, hasta que se extinguió.

En agosto de 1972, Bernard Ngeneo y Richar Leakey, este último hijo del famoso investigador Louis Leakey, encontraron en Koobi Fora, al este del Lago Rodolfo, hoy Lago Turkana (Kenya), los fragmentos de un cráneo que yacía en un depósito fosilífero cuya edad se remonta, según sus descubridores a 2,6 millones de años. Lo más extraordinario de este descubrimiento es que, después de ser paciente y cuidadosamente reconstruido, el cráneo resultó tener un volumen de 810 cc y las características del *Homo erectus*, siendo, como pensaba R. Leakey, tres veces más antiguo. Se le ha denominado simplemente *Cráneo 1470*, por su número de registro en el Museo de Kenya. Es evidente que se trata de una criatura diferente al *Australopithecus* y sorprendentemente parecido al hombre moderno. R. Leakey clasifica al cráneo en el género *Homo* (de especie indeterminada), pero esta clasificación taxonómica es actualmente discutida y, por otra parte, dataciones más recientes reducen su antigüedad a menos de 2 millones de años.

A fines de noviembre de 1974, Donald Johanson conjuntamente con el geólogo Maurice Taieb, –quien dirigía una expedición científica franco-americana que buscaba fósiles de homínidos en el desierto de Afar,

Etiopía— encontraron en la localidad de Hadar, a unos 250 kilómetros al N.E. de Addis Abeba, los restos de un homínido hembra —con un hueso pélvico completo— que representa al esqueleto más antiguo hasta entonces conocido. “Lucy”, como lo bautizaron, medía 1,07 de estatura pese a que había alcanzado su mayor crecimiento. De acuerdo con las dataciones efectuadas con K/A (potasio-argón), paleomagnetismo y rastros de fisión, su antigüedad se remonta a 3,5 millones de años y se trata del fósil mejor conservado de un homínido, es decir, de un individuo que caminaba ya erguido y con rasgos mucho más de humano que de antropoide. Con el auxilio de otros restos fósiles, también recogidos en Hadar como en Laetoli, comparándolos y analizándolos en función de los fósiles de homínidos conocidos, Johanson y sus colaboradores han definido un nuevo tipo de australopithecido al que han denominado *Australopithecus afarensis* y que les ha servido de base para determinar un también nuevo árbol genealógico de la humanidad.

Las conclusiones a las que han llegado acerca del *Australopithecus afarensis* son las siguientes:

1. A pesar de su gran variedad de tamaños, los homínidos de Hadar y Laetoli corresponden a una sola especie. “Lucy” está situada en el extremo inferior, entre los especímenes adultos de una gama razonable de variación. Medía poco menos de 1,10 m y pesaba probablemente unos 30 kilos. En el extremo superior de esta gama de variación había individuos de 1,50 m y hasta de 70 kilos. Las diferencias morfológicas entre los dos sexos (*dimorfismo sexual*) son muy notables.
2. Eran seres pequeños pero extraordinariamente fuertes y musculosos, por lo menos tan fuertes como los chimpancés actuales.
3. Eran totalmente bípedos.
4. Sus brazos eran ligeramente más largos, en relación con su tamaño, que los brazos del hombre.
5. Sus manos eran como las humanas, aunque sus dedos tendían a curvarse un poco más. Algunos huesos de la muñeca eran muy simiescos.
6. Sus cerebros eran pequeños, de un tamaño comparable al de los cerebros de los chimpancés, si se tiene en cuenta la escala.
7. Su aspecto general puede resumirse de la manera siguiente: cuerpos más bien pequeños, esencialmente humanos, pero con cabeza de forma más simiesca que humana. Mandíbulas grandes proyectadas hacia adelante, carecían de barbilla. Las partes superiores del rostro eran pequeñas semejantes a las de los chimpancés.

Probablemente eran más peludos que los hombres modernos, tanto los machos como las hembras, pero es imposible deducir hasta qué punto. También se desconoce el color de su piel, que probablemente era oscuro.

8. No hay prueba de que usaran o fabricaran herramientas, pero esto no significa que no lo hicieran. Piensa Johanson que las herramientas más antiguas de todo el mundo son las descubiertas en Hadar por Roche y Harris y parece que son un millón de años posteriores a los fósiles.
9. Florecieron hace entre cuatro y un millón de años y durante este período experimentaron muy pocos o ningún cambio evolutivo.

Según estas características y las correlaciones cronológicas efectuadas por Johanson y sus colaboradores, el *Australopithecus afarensis* sería antepasado común de dos grandes ramas de homínidos, tanto del *Australopithecus africanus* como del *Australopithecus robustus* –ninguna de cuyas especies, pese a ser homínidos, alcanzaron la condición humana propiamente dicha– como de otra rama de la que surgiría el *Homo erectus* y después el *Homo sapiens*.

En cuanto a la fabricación de instrumentos, la cuestión es bastante compleja y dudosa, puesto que no es fácil calcular la edad de un instrumento de piedra. La piedra no se presta a la datación radiométrica, aunque la que haya servido para hacer los instrumentos proceda de rocas volcánicas, ya que quien los hiciera pudo haber recogido un pedazo de piedra que tenía 50 o 100 millones de años más que él. Además, las herramientas sometidas al lascado y a golpes repetidos han podido haber sufrido tantas alteraciones en sus superficies que cualquier fecha que se obtenga presentaría un grado de error inaceptable. No queda pues otra cosa que la asociación directa con los restos de quien los fabricó.

Otro hallazgo importante en Hadar fue el de instrumentos de piedra, que lo realizó Hélèn Roche, de la expedición de Johanson y Taieb, en la campaña 1976-1977. No tienen fechado directo, es decir, no hay asociación alguna con sus posibles fabricantes, su antigüedad ha sido calculada por deducción estratigráfica del terreno donde se los encontró. Se trata de dos docenas de artefactos de basalto con un acabado algo superior a los de Olduvay, y Johanson –quien no cree que fueron fabricados por los *Australopithecus* sino por individuos pertenecientes ya al género *Homo*– les asigna 2,5 millones de años de antigüedad, lo que significaría que se trata de los artefactos más antiguos del mundo. Pero este cálculo resulta bastante dudoso.

La que se puede afirmar con seguridad es la industria lítica más antigua y primitiva que se conoce, fue identificada por Luis y Mary Leakey en la Garganta de Olduway, por lo cual se le ha llamado *olduwaniense*, y se calcula su edad en 1,8 millones de años, aunque gracias a otros artefactos semejantes encontrados en las márgenes del río Omo y del lago Turkana, parece que se extiende hasta 2 millones de años. Se trata de una industria muy primitiva, simples guijarros de los que se ha hecho saltar por percusión una o dos esquirlas en un extremo para obtener un borde cortante o triturante pero muy basto. Cualquier persona no especializada se negaría a considerarlos como fabricados para utensilios. En el yacimiento de Olduway están presentes los restos del *Homo habilis*. También se ha encontrado en África un tipo de industria más avanzada, la industria *chelense*, que se considera en general relacionada con el *Homo erectus*. Parece que estos instrumentos y el tipo humano a ellos asociado aparecieron de manera bastante repentina hace 1,5 millones de años, aproximadamente, y que después ambos evolucionaron muy poco. “Durante un millón de años –dice Johanson– ambos tipos resistieron tenazmente el cambio, como si las necesidades de los primitivos cazadores-recolectores africanos hubiesen sido satisfechas adecuadamente por el juego de herramientas *chelenses* y no existiesen motivos para el cambio”.

Un descubrimiento sensacional se refiere a las huellas de pisadas en la localidad de Laetoli (Tanzania), a unos 50 kilómetros al sur de Olduway. Este hallazgo, realizado en 1977 por el equipo de exploración de Mary Leakey, constituye uno de los hechos más extraordinarios de la paleontología, sobre todo porque se trata de una extraña e increíble sucesión de acontecimientos casuales que permitieron la conservación de las huellas. Hace poco menos de 4 millones de años, el volcán Sadimán, actualmente extinguido, arrojó una bocanada de ceniza que cubrió el paisaje de los alrededores con una capa de poco más de un centímetro de espesor. Esta primera bocanada de ceniza, que probablemente no duró más de un día, fue humedecida por una lluvia formándose una masa como la del cemento recién aplicado. En ella dejaron sus rastros elefantes, jirafas, antílopes, rinocerontes, liebres, algunas aves e incluso pequeños miriápodos, pero en especial dos homínidos que caminaron, tal vez juntos, en la misma dirección un tramo de 25 metros. Uno era algo más grande que el otro. El sol endureció las huellas que fueron luego cubiertas por otras capas de ceniza que arrojó el volcán antes de que cayera otra lluvia y las borrara. Estas huellas han sido fechadas por diversos métodos en 3,7 millones de años y son testimonio de que en

esa lejana época caminaron por allí homínidos totalmente erguidos, dejando una marca de su paso asombrosamente perdurable.

Entre los homínidos recién descubiertos y su separación de la cadena de los antropoides, quedan muchas incógnitas que resolver y dos grandes vacíos, dos “agujeros negros” como les llama Johanson, uno entre los 3 y 4 millones de años y otro aún más dilatado y oscuro que va más allá de los 4 millones. En cuanto al primer “agujero negro” en África oriental hay unos cuantos fósiles de *Australopithecus robustus* situados después de la línea de los 2 millones, y en África meridional existen formas *gráciles*, es decir no robustas, situadas en 2,5 millones, no obstante son poco elocuentes y no hay pruebas de la existencia del *Homo* en este lapso. En lo que respecta al otro gran vacío, más allá de los 4 millones, sólo han salido a luz escasos restos en África oriental y en Etiopía. Hay un hueso de brazo procedente de Canapoi (Etiopía) de 4 millones de años. En los 5,5 millones se conoce parte de una mandíbula con una sola muela, procedente de Lothagam (Kenya), y en Lukeino otro molar que podría tener 6 millones. Pero estos pedazos de fósiles son fragmentarios, gastados y casi perdidos en la vastedad del tiempo que si bien confirman la presencia de homínidos en tales épocas, son tan oscuros que muy poco se puede deducir en torno al problema más inquietante acerca de nuestros orígenes, como es la separación con los simios antropoides.

Algunas revistas dieron cuenta en 1977 de hallazgos hechos en la región oriental de Hungría, alrededor del poblado de Rudebanya, donde se habría encontrado un fragmento de mandíbula en un depósito de lignito, cuya edad se calculaba entre 10 y 12 millones de años. Se decía, asimismo, que el análisis de las cuatro muelas insertas en la mandíbula permitirían establecer que el hueso no perteneció a un simio sino a un homínido, al que se ha denominado *Rudebanyapithecus*. No sabemos, sin embargo, que haya sido confirmada la certidumbre de tal hallazgo.

En setiembre de 1994 la revista *Nature* informaba del descubrimiento en Etiopía de fósiles de los antepasados más antiguos de la especie humana que se remontan a 4,4 millones de años y que aporta ya un nuevo eslabón en nuestra cadena filogenética. El hallazgo, dice *Nature*, ha sido hecho por el paleontólogo Gen Suwa, de la Universidad de Tokyo, y su colega etíope Berhane Asfaw y confirma la teoría sobre la evolución del hombre a partir de una división de los antropoides africanos, que originó una nueva especie de la que descienden el *Homo habilis*, el *Homo erectus* y, finalmente, el *Homo sapiens*. Esta nueva especie de homínido, que ha sido bautizado como *Australopithecus ramidus*, que precedería al *Australopithecus afarensis*, es conocida a través

de 17 fósiles individuales, entre los que se incluye dientes, piezas de cara y de mandíbula. Los fósiles han sido encontrados en sedimentos que demuestran que vivía rodeado de árboles, lo que pone en duda la teoría de que la especie de mono de la que procede el hombre se vio obligada a erguirse debido a que los radicales cambios de clima convirtieron los bosques en enormes praderas. El hallazgo sugiere que los miembros de esta recién conocida especie –que tiene un origen común con los australopithecidos– poseían una estatura similar a la del chimpancé, pero podían ya caminar erguidos. “Supe de inmediato que se trataba de un homínido” –afirma Asfaw, que encontró el primer fósil el 17 de diciembre de 1992, un diente del *ramidus*–. “La corta base del cráneo –prosigue– y las formas humanas del diente y el codo nos muestran que esta especie se había separado ya de los monos... Habían empezado a evolucionar a seres humanos...”. No obstante, habrá que esperar su confirmación, después de los análisis y discusiones que se produzcan en los círculos científicos.

Con todos estos hallazgos, y aún con los vacíos, hay elementos de juicio que permiten pensar, actualmente, que la subfamilia de los australopithecidos (*Australopithecidae*), dentro de la familia de los homínidos (*Hominidae*), apareció hace seis millones de años y que sus últimos representantes vivieron en África hasta hace un millón de años. De una de sus ramas debió desprenderse el linaje que salvó la barrera de la animalidad.

Homo erectus

El primer hombre “de verdad” que conocemos, como dicen algunos autores, es decir, el primer tipo fósil sobre cuya humanidad no caben dudas es el *Homo erectus*, representado principalmente por el *Pithecanthropus erectus* de Java, por el *Sinanthropus pekinensis* u Hombre de Pekín y por algunas formas inseguras como el Hombre de Heidelberg y el *Atlantropus*, entre las más conocidas. Vivió durante la Segunda Glaciación, aproximadamente hace entre 700 mil y 400 mil años. Sus restos fueron descubiertos por primera vez en Java, en 1891, por Eugène DuBois (1858-1941), anatomista holandés, quien denominó a su hallazgo *Pithecanthropus erectus* (mono-hombre de postura erecta) y fue considerado a fines del siglo pasado como subhumano. Hoy se tiene una idea mucho más precisa y los hallazgos posteriores de sus restos provenientes de otros lugares permiten tipificarlo con mayor exactitud. El hombre de Java, como suele llamársele, era un primate grande, casi

del tamaño de un hombre actual y caminaba definitivamente erguido. Su cráneo, con pronunciados arcos supraorbitarios, se asentaba sobre un cuello poderoso, y tenía la cabeza ligeramente echada hacia adelante. Su mandíbula prominente poseía grandes dientes. Fue mucho más hábil que cualquier antropeide, pues sus áreas cerebrales profundas y de asociación eran más complejas y más desarrollados los mecanismos relacionados con la visión. Se cree, sin embargo, que no fue muy inteligente ni ingenioso y que sus ideas eran escasas y simples, por lo que se ha dicho que era una criatura impulsiva más que razonadora. El Hombre de Pekín, *Sinanthropus pekinensis*, también llamado *Homo erectus sinanthropus*, fue descubierto por Davinson Black en las canteras de Chou-Ku-Tien en 1927. Posteriormente, Franz Weidenreich, continuando los trabajos, encontró los restos de muchos individuos más, 40 en total, incluyendo 14 calaveras, 12 mandíbulas y 14 dientes.

La capacidad craneana del Hombre de Java es de 950 cc, en tanto que la del Hombre de Pekín es de 1.000 cc, ambas muy por debajo de la del hombre actual (1.500 cc promedio), pero mucho mayores que la del *Australopithecus*, que, como ya se anotó, tenía 600 cc. Pero lo que más importancia tiene en cuanto al Hombre de Pekín es su colección de instrumentos líticos, entre los que figuran trozos de roca tallada a modo de cuchillos y lascas desbastadas para utilizarlas como puntas y raspadores. Otro hecho sensacional es su asociación con restos de fogatas, la primera evidencia que se encontró de la utilización del fuego. Algunos niveles del sitio de Chou-Ku-Tien abundan en útiles de cuarzo o de horsteno toscamente descantillados; fueron hechos en otro lugar y tuvieron que ser traídos desde muchos kilómetros de distancia, porque las cuevas de Chou-Ku-Tien se hallan sobre extensos yacimientos de caliza. En muchos de los niveles de los que han recuperado vestigios humanos aparecen restos de carbón y de huesos quemados, lo que demuestra que el *Homo erectus* usó el fuego tanto para abrigarse, pues vivió en épocas de frío muy riguroso, como para cocer sus alimentos. Era carnívoro y necesitó la ayuda de la cocción para digerir las grasas y la carne de su alimentación.

Cuestión de gran interés es el hecho de que todos los cráneos del Hombre de Pekín fueron encontrados abiertos por la base, con la evidente intención de extraerles la masa encefálica, y los huesos de las extremidades fueron fracturados longitudinalmente para sacarles el tuétano. Todo esto hace pensar en canibalismo y aunque pudo ser cuestión de dieta, podrían ser evidencias de un ritual, lo que significaría la existencia de una creencia mágico-religiosa, que es difícil suponer para un

estadio de desarrollo humano tan temprano pese a que Bohlin y Black encontraron que algunos de estos cráneos estaban llenos de pigmentos de ocre-rojo y otros parcialmente cubiertos con la misma sustancia. Esto nos estaría revelando que el *Homo erectus* practicaba ya un “culto a los cráneos” ligado a elocuentes signos de canibalismo hace medio millón de años. No deja de ser cuestión bastante discutible.

Como fabricante de herramientas el *Homo erectus* progresó del primitivo guijarro apenas fracturado en los bordes, para servir de elemental tajador, al hacha de mano, más eficiente aunque todavía muy tosca. Era un cazador mucho más capaz que el *Australopithecus*, que debió haber sido fundamentalmente carroñero. El *Homo erectus* utilizaba lanzas de madera para dar muerte a animales grandes, a los cuales acorralaba usando teas o incendiando los herbazales. Esta tarea exigía preparaciones previas y la cooperación de varios individuos, así como un “campamento base”. Para ello debió poseer alguna facultad de comunicación, pues una forma de lenguaje resulta esencial para enseñar a fabricar herramientas ya que por burdos que hayan sido los artefactos requerían de cierta técnica que era preciso enseñar, así como para coordinar las cacerías. Los hallazgos de Clark Howell en Torralba y Ambrona (España) prueban lo dicho y, además, la gran expansión del *Homo erectus* en los continentes del Viejo Mundo. Los yacimientos de las localidades mencionadas contenían gran cantidad de huesos pertenecientes a una especie ya extinguida de elefante, asociados con indicios de la presencia de seres humanos como instrumentos de piedra, carbón y hasta lanzas de madera con las puntas aguzadas. Se puede calificar al *homo erectus* como un tipo errabundo –piensa Howell– que regresaba a ciertas localidades con alguna regularidad, probablemente de acuerdo con las estaciones del año, y que vivía de la caza o de la recolección cuando éstas eran propicias en ciertas comarcas. Pero nada más se sabe de él, salvo su primitivo culto a los cráneos. No se sabe si tenía alguna forma de cubrirse, algún atuendo o adorno, o si conocía alguna manera de cobijarse, que no sean las cuevas o abrigos naturales. Menos se sabe de su organización social, sólo que andaba en pequeñas bandadas aisladas de cazadores. No se conoce siquiera qué es lo que aconteció finalmente con él, sólo que hace aproximadamente unos 200 mil años aparecieron otros tipos humanos.

Llegamos aquí a otra encrucijada, pues todavía hay muchos problemas y son diversas las opiniones de los especialistas para establecer la descendencia directa del *Homo erectus* y sus relaciones con las especies subsiguientes que, a su vez, debieron dar origen a la humanidad actual. Pero veamos antes, a través de la secuencia general evolutiva –aunque no sepamos dónde enganchar con precisión los eslabones de la cadena filogenética– los logros alcanzados por nuestros antecesores en estas tempranas etapas de la humanización y que, como quiera que haya sido la descendencia del hombre, constituyen su herencia común y universal, las primeras grandes adquisiciones de nuestra especie.

Se ha dicho que los principales atributos de la especie humana son: la fabricación de útiles, el empleo del fuego y la comunicación a través del lenguaje articulado. Y bien se puede establecer la secuencia del proceso de hominización advirtiendo los cambios que se operan en la tecnología, lo cual señala el desarrollo de cada uno de estos atributos. No obstante, la utilización del fuego y la articulación del lenguaje han sido posteriores a la fabricación de herramientas.

La evolución biológica, los hábitos que surgieron como respuestas instintivas a los estímulos en el acondicionamiento al hábitat y la facultad cerebral de los primates para fijarlos y acudir a ellos cuando era necesario, sentaron las bases para la capacidad de fabricar instrumentos, extendiendo y fortaleciendo el poderío de la mano. Esto es lo que le da al hombre la primera ventaja sobre los animales en la transformación del medio natural. Ventaja que se desprendió, sin embargo, de una característica anteriormente adquirida, compartida con sus parientes antropoides y con otros homínidos que no alcanzaron la condición humana, nos referimos al uso frecuente de algunos objetos naturales.

La fabricación de instrumentos

La mano es anterior a la herramienta y el útil animal –usado esporádicamente por los antropoides y por los homínidos que no alcanzaron la condición humana– es anterior a lo que llamaremos conciencia técnica. Aunque no se puede precisar cuándo apareció esta conciencia técnica, la única vía continua de su desarrollo es el ascenso progresivo de las series de utillaje lítico y los movimientos coordinados que se requería para su fabricación. Hay vestigios de útiles de madera y no hay duda de que este material fue muy usado. Lo mismo ocurre en los casos de las conchas, los huesos y las astas. Dart ha supuesto una muy controvertida –en realidad descartada– industria “osteodontoquerática” para el

Australopithecus. Pero fue la piedra la que proporcionó las armas y los útiles más sólidos y pronto el hombre aprendió a seleccionar las que eran más duras y fáciles de preparar. Aquí estamos ante el inicio de la técnica.

El sílex o pedernal es abundante y ofrece las mejores condiciones para el retoque, pero junto con el sílex se usaron muchas otras variedades rocosas como la calcedonia, el ágata, la obsidiana, etc., y el hombre del Paleolítico Inferior fue descubriendo la mejor manera de obtener lascas u hojas cortantes, preparando los núcleos para –con hábil retoque– obtener después la pieza deseada. Todo esto implica ya una actitud cualitativamente diferente a la del animal. Entonces, tenemos aquí la causa de esta diferencia y el hecho de que su naturaleza radica en la diversidad de las respectivas actividades esenciales. Así es, entonces, que la actividad vital del hombre se convierte en el trabajo, actividad que puede ser definida como la actitud que se orienta a la satisfacción de las necesidades, no directamente sino a través de mediaciones, es decir de útiles. Y el trabajo, esto es, la acción de producir esos útiles, acarrea no solamente la pertenencia de las cosas hechas sino necesariamente la objetivación de la actividad.

La primera industria lítica hasta ahora conocida y la más elemental es la llamada industria de los guijarros (*pebble culture*, en inglés) de Olduway o cultura *olduwaniense*, que mencionamos anteriormente. No hay seguridad, sin embargo, si fue el *Australopithecus* o el *Homo habilis* el autor de esta industria; habrá que buscar sus restos en todas partes, ya que las industrias toscas de piedra se hallan en casi todo el Viejo Mundo. Es éste otro problema aún no resuelto en el proceso de hominización. La única explicación que cabe por el momento es la supervivencia, una muy larga supervivencia, de estas formas primitivas de trabajo lítico. La industria de hachas de mano corresponde a una etapa bastante más avanzada por el desarrollo de la técnica, la cual puede seguirse ya hasta los tiempos históricos en todas sus facetas, desde los toscos guijarros mal tallados del *olduwaniense* hasta las espléndidas piezas del Paleolítico Superior. Pero tal vez lo más importante en todo este proceso es el entendimiento de la adquisición de la técnica y sus resultados, lo cual implica un mecanismo de comunicación y, por consiguiente, un determinado grado de socialización, puesto que no es posible la conservación ni el perfeccionamiento de la técnica sin la comunicación y el aprendizaje de las experiencias de otros individuos, y esto implica la aparición y el desarrollo del lenguaje articulado, nuevo vehículo de información, como veremos después al hablar de la cultura.

El uso del fuego

El uso controlado del fuego parece haber sido no sólo paralelo sino incluso decisivo para el desarrollo del lenguaje. El conocimiento y empleo controlado del fuego constituye uno de los hechos más revolucionarios y trascendentales en el desarrollo de la condición humana. El fuego no solamente abasteció al hombre de calor y protección sino que también le sirvió en un principio como arma de caza, para acosar a las presas y acorralarlas hacia los despeñaderos, las trampas y los cercados. Sólo cuando el hombre supo cómo producirlo y manejarlo le fue posible ocupar las cavernas como habitáculo y alejar a los peligrosos carnívoros, a las alimañas y a los insectos. Como medio de iluminación fue muy importante para la ampliación de sus actividades, puesto que antes de que el hombre produjese el fuego sus actividades terminaban prácticamente con la luz del día. El fuego amplió el horizonte humano en todo sentido, no sólo físicamente en cuanto al medio, sino espiritual y sentimentalmente, el término hogar es sinónimo de morada, de familia, de protección. El fuego protegió a nuestros lejanos antepasados de la tenebrosa y amenazante oscuridad de la noche.

El *Homo erectus* fue el primer homínido claramente asociado con el uso y control del fuego, y aunque las pruebas fehacientes de su asociación son más tardías, hay vestigios de que ya lo utilizaba hace 700 mil años. En las cuevas de L'Escafe, al sur de Francia, se han hallado fogones en yacimientos de esta edad aunque no están asociados con restos óseos de homínido alguno. Hace medio millón de años era intensamente usado en regiones boreales y, como ya lo mencionamos, en las cuevas de Chou-Ku-Tien (China) su empleo es elocuente hace poco más de 450 mil años por el *Sinanthropus pekinensis*. Este es el primer yacimiento cavernícola conocido, pero también se han hallado hogares en Vértesszöllös (Hungría) asociados con restos humanos, varias herramientas y evidencias de caza mayor. De una edad algo menor, 400 mil años, son los yacimientos excavados en Terra Amata, Niza, y los descubrimientos de Torralba y Ambrona, en España, donde parece que fue utilizado el fuego para arrear a las presas hacia las marismas, donde eran alcanceadas por los cazadores.

El dominio del fuego tuvo tantas repercusiones sobre el progreso de la cultura como sobre el desarrollo físico del hombre, pues al mismo tiempo que las mencionadas y muchas otras conquistas, la cocción de los alimentos significó también un cambio revolucionario en el régimen alimenticio, amplió inmensamente no sólo la ingestión sino la provisión

de proteínas cuando pudo el hombre aprovechar la carne de animales grandes y de una enorme variedad de vegetales comestibles. La cocción ablanda la carne y las raíces, libera los aminoácidos y los azúcares, hace mucho más digestibles las grasas y aumenta el valor nutritivo de los productos, reduce el tiempo y la energía humana empleados para la nutrición. La masticación, la digestión y la asimilación sufrieron importantes transformaciones que se reflejaron en diversas modificaciones del organismo y, sobre todo, en el desarrollo del cerebro. Al tornarse los alimentos más blandos mediante la cocción se adelgazó la mandíbula, disminuyó la fuerza y la tensión de los músculos masticatorios que se insertan en el cráneo que se ensanchó dando cabida a un cerebro cada vez más grande, en el que se desarrollaron los lóbulos cerebrales, en especial el lóbulo frontal en el que se ubica el centro del lenguaje. Si se comparan los cráneos de los homínidos, de los períodos sucesivos, se puede observar un reforzamiento progresivo de los caracteres específicos del hombre moderno, como son el descenso del nivel del punto lámdico, que caracteriza el crecimiento del lóbulo parietal del cerebro, abultamiento y redondez del hueso frontal, disminución de las proporciones de la mandíbula, descenso de la línea milohiodea, que es índice del descenso de la laringe, necesario para el desarrollo de la fonación y otras transformaciones importantes.

El fuego producido por la combustión deliberada y voluntaria data probablemente de la era premusteriense. El yesquero y las técnicas de fricción son los métodos principales que se utilizaron para hacer fuego. Pero hay muchas causas que pudieron dar lugar a la utilización del fuego; los volcanes, el fuego en las vetas de carbón, el viento o los terremotos que determinan la ignición de los árboles a causa de la intensa fricción, el rayo y otras circunstancias naturales pueden haber sido el origen del fuego que utilizó el hombre primitivo. Casi todas las tribus conocidas han sabido producir y usar el fuego, en cambio ninguna especie animal alcanzó ese conocimiento. Los isleños de Andamán –consigna Winick– son el único grupo humano conocido que parece no haber sabido producir el fuego, aunque se ha informado que sabían conservarlo. Es difícil conseguir el fuego artificialmente, el calor de la fricción de la madera ha sido posiblemente el primer medio para encender fuego, pero son pocas las maderas adecuadas para ser encendidas y enojosos los procedimientos. La necesidad de no perder la llama debió dar lugar al mantenimiento de fuegos especiales, bajo las técnicas y cuidados de personas escogidas. De esta manera, probablemente, fueron surgiendo los fuegos rituales y sagrados que se conservaron en

los templos primitivos y que dieron ventajas muy especiales a quienes sabían producirlos. No vamos a tratar de mencionar las ventajas que ha traído el fuego al hombre, puesto que, como todos sabemos, la civilización se ha desarrollado sobre la base de los instrumentos, del fuego y del lenguaje.

Origen del lenguaje

No es posible la vida humana, ni el desarrollo de la cultura, sin la comunicación y el aprendizaje de las experiencias de otros individuos y esto, a su vez, sólo es posible a través del lenguaje. Las percepciones e imágenes visuales, inestables y cambiantes, van convirtiéndose en el hombre en imágenes representativas. Comparado con los demás animales, dice Cassirer, el hombre no sólo vive una realidad más amplia sino *en una nueva dimensión de la realidad* que sólo ha sido posible a través de la abstracción, es decir, de la facultad de poder convertir las imágenes y percepciones en representaciones simbólicas significantes, mediante el lenguaje.

Si bien es cierto que existen formas de comunicación entre los animales y algunas bastante efectivas, éstas están prácticamente circunscritas al ámbito de las señales. En determinados casos, como se ha comprobado entre los insectos biosociales, la comunicación, o mejor la información, está referida por compuestos bioquímicos, como la feromona entre las hormigas. En los mamíferos superiores el *lenguaje animal* sólo puede demostrar reconocimiento, señales primarias y emociones simples. Pero alguna vez el animal tuvo que salvar la barrera que lo circunscribía a su *animalidad* y fue la capacidad de abstracción y el principio de simbolización, derivado de ella, que lo condujeron hacia el mundo de lo humano. En cuanto a la facultad de hablar, acaso resulte interesante señalar que el hombre no posee órganos que hayan evolucionado especialmente para producir el habla. La mayoría de los mamíferos emite sonidos y posee lengua, labios y dientes y, naturalmente, cavidad bucal. Los monos antropomorfos o póngidos son similares al hombre en su estructura facial y bucal general y son capaces de producir la mayoría de los sonidos que puede hacer el hombre, pero sólo éste tiene esas partes del organismo de tal modo estructuradas que produce los sonidos del lenguaje. Más que una adaptabilidad al habla, el hombre posee un mecanismo cerebral que la hace posible. El pensamiento simbólico y las formas de comportamiento de él derivadas constituyen los rasgos fundamentales con los que se establecen las diferen-

cias entre el hombre y el animal. De este modo el *símbolo* resulta ser la clave de la naturaleza humana. Como dice Cassirer: “Señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes, una señal es una parte del mundo físico del *ser*, un símbolo es una parte del mundo humano del sentido...”

Muchos de los investigadores que se han ocupado del fenómeno de la simbolización coinciden con este género de proposiciones, así por ejemplo, Leslie White manifiesta que “el proceso de la evolución biológica hizo aparecer en el hombre, y únicamente en el hombre, una facultad nueva y distintiva: la facultad de usar símbolos... y la emergencia de los símbolos se ha traducido en la génesis de un nuevo orden de fenómenos, un orden extrasomático, cultural”.

Sin embargo, partir del simbolismo, ya establecido así cualitativamente para comprender y explicar la naturaleza del pensamiento y las actitudes del hombre, significa o bien arrancar desde una base puramente metafísica –si no se aceptan como determinantes de la simbolización las propias condiciones de la vida animal– o pasar por alto un proceso mucho más profundo y significativo como es el de la transición de la señal al símbolo, es decir, de la animalidad a la humanidad, sin cuya explicación carece de inteligibilidad la condición humana.

Tal como suele plantearse el problema desde un punto de vista meramente lógico, deja la impresión que tanto el lenguaje como la capacidad de fabricar instrumentos o de concebir el mundo, esto es, las facultades humanas inherentes a la simbolización son algo que existe o no, sin admitir posibilidad intermedia. Y ha quedado así establecida una diferencia esencial, pero inexacta, entre la esfera de la señalización animal y la de la simbolización humana.

La semiótica, siguiendo las definiciones de Pierce y Saussure, excluye deliberadamente los estudios neuro-fisiológicos de los fenómenos sensoriales, lo mismo que las investigaciones genéticas –pese a que es precisamente sobre las observaciones de este orden que extrae muchos de sus instrumentos básicos– y relega el problema a lo que se ha denominado el *umbral inferior de la semiótica*, del cual sólo toma como punto de partida el lindero entre señales y símbolos.

En el campo de la antropología, Alfred Kroeber propuso una explicación mediante su teoría del *punto crítico*, según la cual la simbolización se produjo por un salto único y completo, efectuado de una vez por todas. Piensa Kroeber que en un momento determinado en la historia del proceso evolutivo de los homínidos se efectuó una alteración orgánica portentosa, localizada probablemente en la estructura cortical,

que le confirió al animal (cuyos progenitores no la habían tenido) la facultad de “establecer comunicación, aprender, enseñar, abstraer un significado de la serie innumerable de percepciones y sensaciones concretas”. Así, gracias a esta aparición, el principio del simbolismo como la oración mágica *¡Sésamo ábrete!*, habría dado origen al mundo específicamente humano de la cultura. Otros antropólogos piensan que nunca conoceremos cómo y de qué manera nuestros ancestros animales llegaron a emplear el lenguaje y así humanizarse.

No obstante, los cada vez más numerosos trabajos experimentales sobre las formas de pensamiento y de conducta social de los antropoides actuales, buscan establecer asideros concretos para analizar las diferencias desde planos más objetivos, aunque algunos no han hecho sino ratificar las diferencias cualitativas. Koehler manifiesta que el lenguaje se halla definitivamente fuera del alcance de los monos antropomorfos y a igual conclusión llega Révetz: “el lenguaje –dice– es un concepto antropológico que tiene que ser totalmente descartado del estudio de la psicología animal”. Sin embargo Yerkes sostiene que “hay pruebas abundantes de que varios otros procesos del signo, diferentes del simbólico, ocurren con frecuencia y funcionan efectivamente en los chimpancés” y señala algunas diferencias en determinados procesos, como por ejemplo, que el chimpancé carece de la operación de “retener” que permite al hombre la localización de una situación por un tiempo determinado. Wolfe, Cowles, los Kellogg y más recientemente Lennenberg arriban a conclusiones similares. Este último investigador ha revisado las evidencias en los campos de la biología, la genética y la neurología comparadas, a la luz de las controversias suscitadas con respecto a la continuidad o discontinuidad evolutiva, y ha llegado a la conclusión de que las evidencias están de acuerdo con ambas posiciones, que son compatibles con las teorías modernas de la psicología evolutiva y que los procesos cognitivos del hombre tienen particularidades biológicas que lo separan de las demás especies. Si bien los estudios del comportamiento animal y de las diferencias anatomo-fisiológicas que se observan en el encéfalo y en el sistema nervioso del hombre y de los grandes monos antropomorfos ofrecen algunos datos para reconstruir los orígenes de la simbolización, se sustentan en la comparación entre el hombre actual y los antropoides también actuales, pero el problema entraña el hecho de que entre ambos extremos de las líneas filogenéticas están de por medio 20 millones de años de evolución divergente, desde que se separaron de su común entronque, probablemente en el Mioceno.

El hallazgo del *Australopithecus*, cuya antigüedad se calculaba en-

tonces en un millón de años, y la suposición de que se trataba del más antiguo antepasado del hombre, dio pie a la idea de que el progreso evolutivo de la humanidad fue casi violento. Parece ser, sin embargo, que la evolución de la línea de nuestros antepasados mono-hombres ha sido mucho más larga de lo que han supuesto los propios evolucionistas. Los descubrimientos efectuados en Hadar, Lothagam, Canapoi y Rudebanya, quintuplican, por lo menos, la antigüedad de nuestros predecesores homínidos. Y de ser ratificadas sus edades y características, vendrían a llenar el vacío que existe entre el *Australopithecus* y el *ramapithecus*, si no el “abuelo ancestral” por lo menos un tío abuelo que vivió en el Mioceno Medio, hace entre 14 y 19 millones de años. De otro lado, existe una tesis que sostiene que la evolución hacia la humanidad no se resolvió en una sola línea ni en un solo foco originario, sino en varias líneas simultáneamente.

Pero ¿cómo se relacionan estos hallazgos –y de manera general, de todos los homínidos fósiles– con el origen del lenguaje? Fundamentalmente sirven de hitos referenciales, puesto que los estudios de la evolución del lenguaje coinciden con los resultados proporcionados por los materiales de la paleoantropología. Como ya lo mencionamos, si se comparan los cráneos de los homínidos de los períodos sucesivos, aunque no tengamos seguridad de su descendencia lineal, se puede observar la correspondencia entre la edad de los fósiles y el desarrollo progresivo de los caracteres que identifican al hombre moderno, tales como las transformaciones del aparato vocal, el adelgazamiento de la mandíbula y el crecimiento del cerebro, especialmente del lóbulo frontal, donde se halla la circunvolución de Brocca que aloja al centro del lenguaje. No basta, sin embargo, el material osteológico aunque proporciona evidencias fundamentales como la sistemática comparación entre las cajas craneanas de los diferentes especímenes. Es preciso acudir, al menos para los estadios que precedieron al uso de la palabra, a inferencias lógicas con ayuda de otras observaciones.

Así, por muchos factores que debieron oponerse a la vida solitaria, entre ellos las características sexuales de los primates superiores, cuyas hembras no tienen estado de celo sino ciclos menstruales regulares que permiten una actividad sexual casi continua y, en algunos casos especiales, la formación de “harenes”, así como por la etapa de cuidado que requieren las crías para sobrevivir mientras no puedan valerse por sí mismas, etapa durante la cual la madre las amamanta, abriga y protege de los demás animales y les enseña los hábitos principales de su especie. Es un hecho que los primates de los que evolucionó la huma-

nidad vivieron conformando grupos similares a los de otras especies y, aunque en pequeño grado, su conducta debió estar condicionada de alguna manera. En un principio cada individuo veía por sí mismo y algunos adultos debieron cuidar de los pequeños, pero la necesidad debió obligarlos a adoptar ciertas formas de cooperación y esfuerzos de algún modo coordinados, como algunos antropoides actuales, para lo cual tuvieron que emitir gritos, llamadas y gestos, en un principio inconscientes pero que poco a poco se fueron repitiendo e identificando con las circunstancias.

Los antecesores del hombre no fueron animales poderosos en comparación con los muchos otros que compartieron su hábitat y de los que a menudo tuvieron que defenderse, descubriendo tempranamente que esa defensa era más efectiva si la practicaban en cooperación. Debido a que estaban ya habituados a desplazarse sobre las extremidades inferiores y a la libertad que este hecho confería a los brazos y a las manos, perfectamente configuradas para asir, y al desarrollo asombroso de los órganos táctiles, empezaron a emplear sistemáticamente los objetos naturales que estaban a su alcance, como palos, piedras o huesos para conseguir algunos objetivos primarios en el sustento y, seguramente, para defenderse.

Al aumentar la frecuencia de las operaciones cooperativas, la formas de hábitos y la capacidad selectiva condujeron a nuestros predecesores hacia la cooperación en otras circunstancias como la caza de animales para alimentarse. Fue así como los sonidos, los gestos y otros movimientos expresivos para coordinar las tareas, sobre todo las señales fónicas, llegaron a *representar* las diversas acciones y fines implicados, induciendo la actitud conforme a esas representaciones y desligando determinados procesos de la percepción directa de las cosas. El estímulo sonoro, en virtud del principio de asociación, se enlazó en el cerebro con la imagen visual. La imitación de dicho estímulo se produjo por la necesidad sentida de referir algo a los demás miembros de la comunidad. Paulatinamente se fueron formando, afianzadas por el vínculo condicionado entre las imágenes, su representación auditiva y las sensaciones cinéticas del aparato fonador.

Lenguaje y pensamiento se hallan indisolublemente unidos, tan sólo con la aparición de la palabra se halló el hombre en condiciones de abstraer de los objetos tales o cuales propiedades y de distinguir las relaciones existentes entre las cosas, como algo distinto de las cosas mismas. Aquí radica la doble función del lenguaje, como medio de comunicación entre los miembros de la sociedad humana y como

mecanismo para la formación de conceptos y procedimientos de abstracción del individuo, lo cual a su vez permite la comunicación.

Hay, sin embargo, una cuestión importante en la que es necesario hacer hincapié y que constituye también un viejo problema de la lingüística, y es el hecho de que normalmente la relación que existe entre el plano fónico de la lengua y su plano significativo es arbitraria. En otras palabras, la lingüística sostiene que no existe relación directa *natural* entre las palabras y las cosas que representan. Saussure estudió el problema en su exposición sobre el *signo lingüístico*, el cual es para él una entidad psíquica compuesta por dos elementos: *significante* y *significado*. El significante, o imagen acústica, es la impresión psíquica que se produce en el cerebro al oír una palabra, por ejemplo “árbol”, esto es el *significante* que unimos inmediatamente con el *significado*, es decir, con el concepto que todos tenemos de lo que es un árbol. Ambos elementos están inseparablemente unidos, como las dos caras de un papel, y regidos por una serie de leyes entre las que se advierte tanto el *carácter arbitrario* de las relaciones como el *carácter lineal* del significante. El carácter lineal es el principio por el cual resulta imposible que en un mismo mensaje puedan aparecer simultáneamente dos significantes, uno tiene que seguir necesariamente al otro. Ullman llama *nombre* a la combinación de elementos fonéticos y *sentido* a la información que se comunica al oyente. El significado de una palabra será la relación recíproca que existe entre sonido y sentido.

La cuestión es, entonces, cómo y sobre qué asideros surgieron las palabras del lenguaje. En un principio se propusieron algunas explicaciones relacionadas con dos hipótesis centrales, una que se ha denominado de las interjecciones y otra de la imitación de sonidos o teoría *onomatopoyética*. Algunos autores sostienen que las exclamaciones y los gritos involuntarios formaron el estrato primario de las palabras usadas por el hombre y que todas las demás formas debieron haberse derivado de ellas de una u otra manera. De otro lado, la teoría de las onomatopeyas sostiene que a partir de la imitación sonora de los sonidos que se producen en el medioambiente el hombre formó las primeras palabras del lenguaje. Ambas hipótesis han sido descartadas debido a que no explican las verdaderas formas lingüísticas; ni las exclamaciones involuntarias ni las palabras que imitan sonidos son, como tales, formas lingüísticas. Los verdaderos símbolos lingüísticos, como las palabras —enfatan algunos lingüistas— son todos convencionales y arbitrarios y sus significados deben ser aprendidos por los hablantes.

Hace 60 años, con el propósito de allanar el camino para definir el lenguaje, Sapir sostuvo que es del todo imposible demostrar que el aparato formal del lenguaje se derive de una fuente onomatopéyica, y tal afirmación de Sapir parece ahora haberse convertido en doctrina; sin embargo, él mismo observó que “de muchas palabras que ahora no nos parecen onomatopéyicas, se puede demostrar que es cierto que en otro tiempo han tenido una forma fonética en que se ve que fueron originalmente imitaciones de sonidos naturales”. También concedía que si algo proviene de la onomatopeya será una parte ínfima de los elementos lingüísticos.

En el plano *sincrónico* de la semántica, en las lenguas conocidas las palabras son convencionales y arbitrarias. No obstante, hay algunos hechos muy significativos cuya elucidación puede abrir nuevos derroteros. El propio Saussure notó que en el indoeuropeo la existencia de una familia de adjetivos dotados de la vocal *a* en la sílaba inicial denotaba defectos físicos. Por su parte Yakov Malkiel ha confeccionado una larga lista de adjetivos bisilábicos del castellano de esquema *-ó-o* que se agrupan en un campo semántico muy característico: bobo, tonto, loco, ñoño, etc. Jakobson manifiesta que se ha observado que en muchas lenguas la vocal *i* se utiliza para lo pequeño, lo agudo y lo femenino, observación que coincide con los experimentos hechos por Wissemann y que consistía en producir un determinado ruido y hacer que las personas le atribuyesen una palabra inventada; la vocal *i* aparecía en los sonidos agudos y la vocal *o* en los graves. Si se derribaba un castillo de cubos de madera con un ruido repentino y brusco, los sujetos preferían palabras que comenzasen por las oclusivas sordas *p*, *t*, *k*. También resulta interesante advertir que el carácter arbitrario de la relación entre sonido y significación es más notable en un medio de comunicación de tipo visual.

Desde la perspectiva *diacrónica*, es decir evolutiva del lenguaje, la cuestión se explica de manera diferente. En términos muy generales, el proceso de desarrollo del lenguaje puede dividirse en dos etapas que corresponden la primera al período del lenguaje inarticulado, la segunda a la aparición y desarrollo del lenguaje articulado. El lenguaje inarticulado no se inició con la palabra, ésta apareció posteriormente como resultado de cientos de miles de años, quizá de millones, de desarrollo de la sociedad humana. Al principio los homínidos debieron expresar ciertos complejos de pensamiento y emociones a través de ciertos complejos de ademanes, gestos y sonidos. El aspecto más importante del sonido como señal radica más que en la calidad del sonido mismo en

su intensidad, en su ritmo, en su entonación y en las sensaciones que lo acompañan. El ademán precisó la dirección del sonido y lo relacionó con determinado objeto o circunstancia. Así el sonido que expresaba una emoción se transformó en signo convencional de una cosa aunque no llegara, ni mucho menos, a constituir una palabra. En cuanto a los ademanes, aunque no somos partidarios de la comparación o referencias directas con los monos antropomorfos actuales por todo lo que pueda implicar la divergencia evolutiva, es muy posible, sin embargo, que los gestos, ademanes y señales de carácter fónico de los primeros homínidos hayan sido similares a los de los antropoides conocidos y, en este sentido Köhler, Spirkim, Bouknak y otros investigadores establecen claramente ademanes indicadores de amenaza, de bienquerencia, de consentimiento, de rechazo, de petición, etc., que constituyen mecanismos de interacción relativamente complejos, base natural de la que surgió el lenguaje humano. El lenguaje inarticulado, según Spirkim, carecía de un sistema de unidades o elementos fónicos netamente diferenciados y contrapuestos entre sí. En vez de sonidos aislados, obtenidos de unidades significativas en calidad de fonemas, como en el lenguaje actual, en el lenguaje inarticulado se contraponían grupos íntegros de sonidos de significación hasta cierto punto independiente.

En el proceso de hominización, los rebaños de homínidos se fueron transformando en grupos sociales cada vez más organizados y adaptados. Los hombres primitivos pasaron de utilizar los objetos naturales en calidad de instrumentos a su preparación artificial. Arqueológicamente los primeros instrumentos fabricados señalan la aparición del hombre. Los utensilios fabricados por el hombre y las técnicas del trabajo de la piedra son, asimismo, índice del desarrollo de las formas superiores de pensamiento. Como ya lo dijimos, la fabricación de útiles supone la idea de la transmisión de la técnica de un individuo a otro, la aparición de nuevos centros corticales en el cerebro y de nuevas conexiones sensoriomotrices. En realidad, todos los inventos descubiertos y la fabricación de artefactos empiezan no con la manipulación de la materia sino con la combinación mental de los símbolos que hizo posible tal manipulación.

Utilizando los datos arqueológicos y los hechos establecidos por la lingüística, V. Bouknak ha determinado una correspondencia entre los estadios del lenguaje y el desarrollo de la técnica y del pensamiento. Como también ya lo mencionamos, los instrumentos más primitivos que se conocen son los guijarros y tajaderas encontrados en el barranco de Olduway, cuya fabricación no exigía más de tres o cuatro golpes, con sólo la operación de percutir. El hallazgo de la asociación con un homínido fue realizado por el célebre antropólogo Louis Leakey, y aunque

no hay certeza acerca del tipo de homínido al que corresponde, pocas dudas caben de que los primeros fabricantes de utensilios se extendieron en un tiempo relativamente corto por las praderas y sabanas del continente africano y pronto también por Asia y Europa, los hallazgos así lo demuestran. Es evidente que la intencionalidad de la acción y del pensamiento era muy limitada, puesto que los instrumentos no tenían todavía una forma fija y su técnica debió desarrollarse mediante conceptos primarios expresados con gritos-llamadas que, se puede pensar, fueron emitidos con vocales nasalizadas y, quizá, mediante ruidos medio-linguales.

Para fabricar un utensilio *chelense*, y en general cualquier hacha de mano o *coup-de-poing*, instrumento de núcleo descantillado superficialmente que representa el primer utensilio formal se requiere de 25 golpes bien dirigidos. Las piedras talladas de estas épocas del Paleolítico tienen ya formas fijas, debe entonces suponerse la preexistencia del concepto de esas formas. Por otra parte, es muy notorio el hecho de que la circunvolución frontal inferior del cerebro de los *Pithecanthropus*, donde tiene su asiento el centro principal del lenguaje, es mucho más desarrollada que la de los monos y de los *australopithecidos*, por lo cual existen razones bien fundadas para suponer que el *Pithecanthropus*, en cierta medida, estaba ya en condiciones de hablar. Según Bouknak, el ciclo evolutivo del aparato fonador que se observa en las formas tardías del *australopithecus* se cierra –en lo fundamental– en los *Sinanthropus* tardíos en la medida en que van pasando definitivamente a la marcha erecta. Se acentuó la movilidad de la lengua y de ciertas partes de la laringe, todo lo cual es una prueba de que los órganos de la voz funcionaban con mayor intensidad que los de sus predecesores y pronunciaban mayor cantidad de sonidos, probablemente palabras-proposiciones polisemánticas, todavía sin ligazón entre ellas, pero las que debieron tener como particularidades fonéticas el incremento de su articulación en la sección media de la cavidad bucal, acrecentándose igualmente el papel de las articulaciones prelinguales y vibrantes.

Philip Liebermann, especialista en fisiología de la palabra, ha determinado que la codificación y decodificación de las sílabas son aspectos esenciales del lenguaje humano y para comprender la evolución de éste resulta primordial estudiar las relaciones existentes entre la morfología del canal supralaríngeo y los sonidos que facilitan particularmente la percepción de la palabra. Utilizando los criterios básicos de la evolución, propuestos por el propio Darwin, ha reconstruido la anatomía del órgano vocal de los homínidos, encontrando que los fósiles más anti-

guos como los *australopithecus*, estaban desprovistos de un canal vocal tipo humano. El hombre de Neanderthal, que tenía una cultura relativamente compleja, poseía ya un canal vocal supralaríngeo muy semejante al del hombre actual recién nacido. Según sus investigaciones, a través de modelos de varios canales vocales introducidos en una computadora, empleando el pincel luminoso y el sistema de entrada de osciloscopio, encontró que los límites fonéticos del hombre de Neanderthal no le permitían pronunciar ciertas vocales como la *i*, *u* y *a*, como tampoco las consonantes *q* y *k*; en cambio, podía pronunciar las bilabiales como la *b*, *d* y *t*, lo mismo que la sibilante *s* y la interdental fricativa sorda *z*. Además de señalar tan interesantes características del lenguaje de los neanderthales, esto nos estaría indicando una significativa separación de las líneas evolutivas de los homínidos, pues según este investigador el hombre de Rhodesia (Broken Hill), algo más antiguo que el Neanderthal, pese a que tenía una cavidad faríngea más pequeña que la del hombre actual, habría podido producir señales acústicas relacionadas con las vocales *a*, *i*, *u*. Señala también que los neanderthales poseían un lenguaje diferente, que recurrían tal vez más a los gestos, pero que era suficiente para transmitir una cultura ya bastante compleja.

En el desarrollo de las industrias líticas subsiguientes, en cuanto se refiere a la técnica del tallado, aumenta el número de operaciones como percusión indirecta, presión, combinación de ambas y un mayor número de golpes, con lo que se logra producir varios tipos de instrumentos con diferentes funciones, tales como lascas retocadas, puntas de proyectil, cuchillos, raederas, perforadores, etc. No es posible hacer referencia a la significación que cada operación y cada variante de la técnica implica en las formas de pensamiento y de lenguaje, pero es lógico suponer que los conceptos se fueron haciendo cada vez más numerosos y diferenciados, a los que debieron corresponder también palabras cada vez más numerosas y diferenciadas, con mayor precisión en las articulaciones, según el lugar de formación y los medios de pronunciación.

De todo ello se puede inferir –con alto grado de posibilidad– que el lenguaje articulado empieza a surgir con las primeras industrias del Paleolítico Superior y se hizo definitivamente articulado en las últimas etapas de este período (culturas solutrense, magdaleniense y aziliense). El lenguaje articulado, al exigir correspondencias entre las palabras y las categorías cognitivas fue conformando paulatinamente la estructura lingüística. En otros términos, está claro que, al pensar, el pensamiento implica la clasificación de percepciones y que estas percepciones se reali-

zan en función de categorías gramaticales que son aprendidas y adquiridas por la cultura, en especial del lenguaje propio del grupo en el cual está integrado el individuo. En suma, el pensamiento, como la lógica y la racionalidad, son expresión dinámica de las estructuras del lenguaje.

Fue así como la *capacidad de simbolización*, es decir, la facultad de abstraer, que permitió la aparición del lenguaje y del pensamiento conceptual, lo mismo que de la lógica, es el resultado de un largo proceso evolutivo en el que intervinieron muchos factores diferentes, tales como la adquisición de la posición erecta, la estructura de las manos, la elevadísima plasticidad del sistema nervioso, el desarrollo del cerebro, los hábitos de los primates superiores, el uso del fuego y otros factores, pero, sobre todo, la condición social y el trabajo cooperativo. Todos estos factores, finalmente, han permitido al hombre tener conciencia del mundo que le rodea y de su condición de ser social, comprender las leyes de la naturaleza, transformarla con la acción productiva, indagar por sus orígenes y, aunque en mucho menor grado, preocuparse por el destino de su especie.

3. El *Homo sapiens*

El descubrimiento de restos fósiles del género *Homo* en distintos y alejados lugares del Viejo Mundo demuestra que se hallaba ya muy extendido durante el Pleistoceno Medio. En 1907 se encontró la mandíbula de Heildelberg, a una profundidad de 25 metros en un arenal cercano a la localidad de Mauer (Alemania) y por los restos de la fauna asociada se dató su antigüedad como perteneciente al primer período interglacial (Günz-Mindel), o tal vez a un período cálido de la segunda glaciación (Mindel). El hombre al cual perteneció esta mandíbula vivió por lo menos en tiempos del *Sinanthropus* y del *Pithecanthropus*. Después se han encontrado tres mandíbulas incompletas y un parietal en Ternifine (Argelia), que resultan muy semejantes en todos los detalles esenciales al *Sinanthropus* y la estratificación indica que tienen aproximadamente la misma edad. Asociados a estos huesos se han recogido instrumentos de cuarcita, pero fabricados con una tradición diferente a los de Asia oriental. Un depósito que se dice corresponde al Pleistoceno Medio hallado en Swartkrans (Sudáfrica) contenía parte de dos mandíbulas y algunos otros huesos, a los que se ha tipificado con el nombre de *Telanthropus*. En este lugar se han recogido también guijarros y John Robinson cree que esta forma es la representación local de la etapa pithecantrópica de la evolución humana.

Así, pues, a mediados del Pleistoceno, las poblaciones de nuestro género, semejantes entre sí en muchos aspectos, parecen haber habitado en su mayoría, si no en todas, en las zonas tropicales del Viejo Mundo. Estos fósiles, junto con los especímenes de *Steinheim* (Alemania), *Swanscombe* (Inglaterra), *Fontchevade* (Francia), *Kanjera* (África oriental), y *Broken Hill* (Sudáfrica) corresponden, aunque con ciertas diferencias, a un tipo humano que de manera muy general se ha denominado *Pre-Neanderthal* y que llamaremos con más propiedad *Pre-Sapiens*. En Francia, en las estribaciones de los Pirineos, De Lumley descubrió en 1971, en la Cueva de l'Arago, un tipo humano que parece ser el más antiguo de Europa, asociado con una bastante burda industria lítica tipificada como *tayaciense*. El cráneo es muy arcaico, del mismo grado de evolución que el *Pithecanthropus*, tiene grandes órbitas, relativamente pequeña capacidad craneana y un fuerte prognatismo.

El primer cráneo de un Neanderthal fue encontrado en 1848 en una cantera del Peñón de Gibraltar, pero no fue reivindicado como neanderthalense sino hasta 1907 (Sollas) y se trata de un cráneo de mujer cuya capacidad craneana era de 1080 cc. En el mismo lugar se descubrieron en 1926 instrumentos líticos y el cráneo de un niño neanderthalense de unos cinco años de edad. Pero el famoso hallazgo que le dio su nombre fue descubierto en 1856, en la cueva de Feldhofen, en el valle de Neander, a 12 kilómetros de la ciudad de Düsseldorf (Alemania). Se trata de una calota craneana de morfología distinta a la del hombre actual, se produjo entonces una encendida polémica sobre su naturaleza y en el Congreso de Naturalistas de Kassel (1857) el célebre anatomista Virchow lo consideró como un resto óseo patológico. Fueron poco después Huxley y Fuhlrott (1863), quienes establecieron que se trataba del cráneo de un hombre, aunque distinto del actual. En 1864, King propuso el nombre de *Homo neanderthalensis* y desde entonces nadie duda de que se trata de un verdadero *Homo sapiens* (*Homo sapiens neanderthalensis*).

El cráneo del Neanderthal, de gran capacidad craneana –entre 1300 y 1600 cc– es en realidad excepcional, bajo y alargado con un arco superciliar continuo y prominente a lo largo de la frente y con las concavidades craneales bien marcadas. La cabeza está equilibrada y presenta en el occipital una muy notable prominencia. Tenía probablemente nariz grande y poco prognatismo, carecía casi de mentón, la boca era grande y el rostro ancho alrededor de la nariz. Tenía una talla promedio de 1,50 m puesto de pie, pero su posición debió ser algo encogida con las rodillas ligeramente flexionadas por el tamaño de las rótulas. Sus

huesos eran gruesos y pesados y tenía grandes articulaciones. Puede inferirse el ejercicio del habla, tal vez de un lenguaje primario ya con cierta precisión en las articulaciones y, como dice Liebermann, no podía pronunciar ciertas vocales como *a*, *i* y la *u*, como tampoco las consonantes *q* y *k*. Seguramente tenía ya diferenciados numerosos conceptos, entre ellos los de los fenómenos naturales y de otro tipo de existencia después de la muerte. Enterraba a sus muertos cubriéndolos de ocre rojo, lo cual demuestra una forma de creencia en lo que podríamos llamar el “más allá” y por lo tanto en una realidad meta perceptible. Hoy se sabe que el hombre de Neanderthal habitó Europa en la tercera época interglacial (Riss-Würm) y gran parte del cuarto período glacial (Würm), tal vez entre 150 mil y 35 mil años. Usaba el fuego y sabía cómo encenderlo, excavaba hogares en el suelo de las cuevas pero sabía ya construir viviendas y se vestía con pieles. Fue el autor de las variedades de utensilios de piedra de la llamada industria *musteriense*, que caracteriza al Paleolítico Medio y que consistían en lascas retocadas técnicamente más perfectas que las hachas de mano de las industrias anteriores (olduwaniense, chelense, abbevillense, tayacense, clactonienense y otras). En ciertos aspectos, estos utensilios constituyen una anticipación a los del Paleolítico Superior.

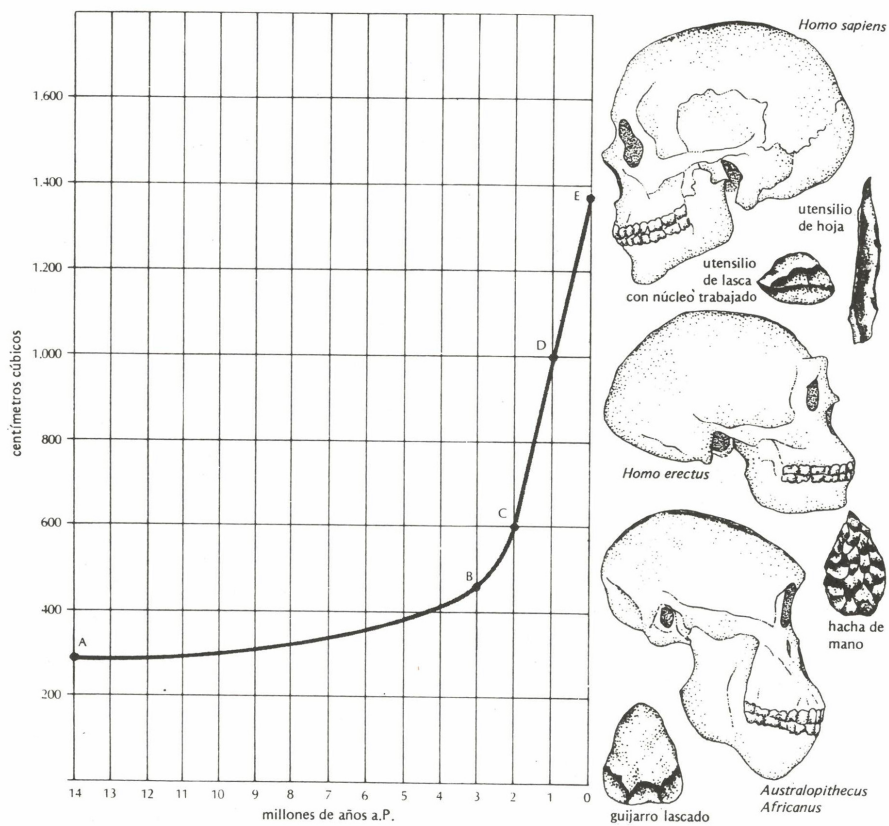
Desde hace cien años, los descubrimientos de esqueletos de neanderthales en Europa han dado origen a la concepción de una forma “clásica” y han sustentado la tesis de que este tipo de hombre cedió el lugar, casi violentamente, hace unos 35 mil años a otros hombres que eran ya totalmente modernos en su estructura física, si bien más robustos pero muy semejantes a los europeos actuales. Al determinarse la forma “clásica” de Neanderthal, los especialistas pensaron que sólo había vivido en Europa, pero ahora se sabe que habitó en tres continentes: Europa, Asia y África. La variedad “clásica” no es, por cierto, la única del Neanderthal, otras variedades, incluso con características más modernas, vivieron a lo largo del Mediterráneo, en Asia Menor, en Asia Central y en África. El primer Neanderthal con rasgos modernos se encontró en Palestina en 1932 y después de otros hallazgos se ha visto que algunos evolucionaron, hace quizá 35 o 40 mil años, hasta llegar a parecerse más al Hombre de Cro-Magnon que al tipo “clásico”. En tanto se extinguieron sus parientes occidentales, estos tipos de Oriente Medio iban avanzando en dirección al hombre moderno. También en el África del Norte existieron neanderthales más modernos en ciertos aspectos y que no tenían la proyección facial típica de los europeos.

El hombre de Neanderthal parece haber sobrevivido varios miles de años después de que el hielo de la última glaciación (Würm) empezó a fundirse. Luego en un tiempo que puede calcularse hace unos 30 mil años, los neanderthales del norte y del centro de Europa parecen haber desaparecido como tipo específico, siendo reemplazados por gente de un tipo muy diferente, probablemente venidos de Asia, quienes con una organización social superior desplazaron rápidamente a sus predecesores y ocuparon sus territorios. El hombre actual llegó posiblemente a Europa hace 40 o 50 mil años; no obstante, parece que por algún tiempo vivieron juntos el Neanderthal y el hombre actual, superponiéndose sus restos y sus culturas e, incluso, como piensan algunos especialistas, pudieron cruzarse. Cerca del Monte Carmelo, en Palestina, se han encontrado restos de lo que podría llamarse un tipo intermedio que se asemeja tanto al Neanderthal como al hombre actual. Es probable que se produjera este cruzamiento, pero también parece posible que el hombre cambiara rápidamente desde el tipo Neanderthal (*Homo sapiens neanderthalensis*) al hombre moderno (*Homo sapiens sapiens*). “Lo que se discute —dice William W. Howells— es si los hombres de Neanderthal en Europa, o en otros lugares, fueron sustituidos en un plazo muy corto por los invasores que utilizaban métodos de fabricación de útiles realmente nuevos y propios del Paleolítico Superior, o bien, si los hombres de Neanderthal se transformaron simplemente en hombres modernos *in situ*, al paso de que por el hecho de adoptar nuevas técnicas para tallar la piedra se produjo la transición del musteriense al Paleolítico Superior. Se trata de un problema complejo y la argumentación se basa en parte en hipótesis”.

De todo lo anterior se derivan importantes conclusiones. En primer lugar, en lo que respecta al hombre fósil, no se ha definido la serie completa de la línea filogenética desde el más remoto antepasado hasta el hombre actual, lo que se ha encontrado son muchos fósiles que corresponden a diversas líneas extinguidas de hombres primigenios que frecuentemente divergen de la serie progresiva que conduce directamente hacia el hombre moderno. En consecuencia, no se puede decir que los monos antropomorfos evolucionaron hasta el *Pithecanthropus* y que de esta criatura, aún semejante al mono, siguió al Neanderthal y luego hasta el hombre actual. Hay algunos paleoantropólogos que así lo creen, pero la tendencia general de las opiniones es diferente.

En segundo lugar, la preocupación de los científicos por estructurar una explicación sobre la base de los hallazgos hasta la fecha estudia-

Correspondencia entre la capacidad craneana y los instrumentos líticos primitivos de los fósiles humanos, según Hunter y Whiten (1981: 304)



dos, ha dado origen a diferentes hipótesis. Unos piensan que hubo dos líneas paralelas de evolución; la primera desde el *Pithecanthropus*, pasando por el Hombre de Solo, hasta el tipo australoide. La otra desde el Neanderthal hasta el hombre moderno. Otros consideran que el *Pithecanthropus* es el antepasado común de todos los humanos, pero que esta línea se dividió en una rama Neanderthal, con un tipo de cráneo huesudo y pesado, la cual se extinguió, y otra rama en la que el cráneo se hizo más reducido y menos macizo, los dientes más pequeños y la frente vertical, viniendo a parar en nuestro tipo y especie. De otra parte, otros investigadores establecen una divergencia entre un grupo que incluye al *Pithecanthropus*, al *Neanderthal* y a otros de cráneo macizo, al cual denominan *Paleoanthropo*, y otro grupo que incluye desde el principio del tipo del cráneo menos huesudo de individuos mucho menos especializados, llamado *Neoanthropo*, dentro del cual figuran, entre otros fósiles, el hombre de Swanscombe, el de Fontchevade, quizá los fragmentos de Kanam (África oriental), de Kanjera (África oriental) y algunos restos bastante primitivos de Java que difieren enormemente del *Pithecanthropus*. Los fósiles anteriores como el *Homo habilis*, *Sinathropus* y *Pithecanthropus*, y otras variedades han sido incluidos en otro grupo clasificado como del *Arcanthropo*, quedando los *australopithecidos* como otro grupo aparte, con ese mismo nombre.

De acuerdo con este último planteamiento, la divergencia entre el *Paleoanthropo* y el *Neoanthropo* se produjo antes del Pleistoceno, de manera que ni el *Pithecanthropus* ni el Neanderthal representan a nuestros antepasados y deben ser vistos no como formas primitivas sino como formas relativamente posteriores y altamente especializadas que se desarrollaron alejándose de la línea del hombre actual. Debemos entonces buscar a nuestros antepasados entre las formas menos especializadas, las cuales habrían sido verdaderamente primitivas. Pero debemos aclarar que los conceptos de *Paleoanthropo* y *Neoanthropo* resultan ser nuevas abstracciones teóricas de dos hipótesis, aunque posibles tipos de hombres, propuestas para explicar esta teoría, basándose en las características generales de varios fósiles.

Así, pues, el hombre actual, último tipo de la línea del *Neoanthropo*, tendría su origen en una cuna muy alejada tanto de los *Pithecanthropus*, como de los neanderthales, pese a que en el remoto Plioceno es probable que tuvieran un ancestro común.

No hace mucho se ha dado gran publicidad a un nuevo tipo de análisis para determinar los orígenes de nuestro género a partir del número de cambios acumulados en el ADN de los gránulos celulares denomina-

dos mitocondrias, según el cual puede determinarse en qué orden y hace cuánto tiempo se separaron de un antepasado común hembra las principales poblaciones regionales. De acuerdo con este tipo de análisis –aún experimental– nuestra “Eva mitocóndrica” sería una mujer que vivió en África hace entre 140 mil y 290 mil años.

Cuando nos hallamos redactando estas páginas, los medios de comunicación dan la noticia de un descubrimiento de singular importancia realizado en la localidad de Atapuerca, en la provincia española de Burgos. Se trata, según dicen, de un eslabón clave en la evolución humana, el *Homo antecessor*, pues de él descenderían tanto el hombre actual como los neanderthales, y estaría representado por 86 huesos pertenecientes a seis individuos, entre ellos un niño de once años. Con ellos han sido encontrados 150 artefactos líticos y restos de animales. Este homínido vivió hace 800 mil años en Europa y su hallazgo esclarecería al mismo tiempo los orígenes del Neanderthal, que vivió hace 100 mil años, y del *Homo sapiens sapiens*, es decir, nuestra especie. El análisis de los huesos, según dicen los medios, ha demostrado la existencia de esta especie de rasgos modernos antes no detectados. De compleción robusta, elevada estatura, con una capacidad craneana de 1.000 cc, carecía de mentón y tenían dientes muy primitivos. Los científicos que han estudiado los restos –aún no se han dado a conocer sus nombres– han podido determinar que sus pómulos eran muy similares a los del hombre moderno y que, como éste, también era carnívoro, aunque se desconoce si era cazador o carroñero. Tenemos que esperar necesariamente informes especializados para tener una idea más clara de este hallazgo.

El hombre actual (Homo sapiens sapiens)

Como quiera que haya sido, hace 35 mil años el Neanderthal fue reemplazado en Europa por un tipo de hombre más grande y más fuerte, descubierto por primera vez en 1868, cuando unos obreros estaban ampliando la vía de Les Eyzies y cortaron un abrigo rocoso conocido como Cro-Magnon (“agujero grande” en el dialecto local), de allí el nombre de este tipo de hombre que vivió en Europa al final de la última glaciación. Por el número de esqueletos encontrado después, estos hombres eran altos y fuertes, de cabeza grande, pómulos prominentes, dientes pequeños, ojos grandes, nariz de alto puente, mandíbula más pequeña que la de todos los anteriores y barbilla prominente. Era muy parecido a los escandinavos, irlandeses y anglosajones de nuestros días. Su

capacidad craneana era como el promedio de los europeos modernos.

El hombre de Cro-Magnon produjo una cultura más avanzada que la de todos los anteriores, porque heredó del Neanderthal muchas técnicas en la elaboración de artefactos y vestimenta y desarrolló otras nuevas y muy eficientes para el trabajo de la piedra y en particular del hueso. El hombre de Neanderthal estuvo a punto de convertirse en artista y es con él que por primera vez en la historia humana aparecen indicios de decoración, pero fue el de Cro-Magnon que se reveló con una más que sugestiva, asombrosa, capacidad artística.

El hombre de Cro-Magnon, representante europeo del *Homo sapiens*, vivió en el Paleolítico Superior y, por entonces, la vida constituía una muy dura y cruenta lucha por la existencia en tierras difíciles pero que le ofrecían abundante caza y cavernas para guarecerse. Fue precisamente en éstas donde ejecutó sus maravillosas pinturas y grabados. Las más importantes de estas cavernas están agrupadas en dos grandes zonas geográficas: una formada por las cordilleras Pirenaica y Cantábrica y la otra localizada en la región de Perigord, en el centro de Francia. Se han descubierto también pinturas rupestres en Alemania, Italia, Suiza, Austria, Checoslovaquia, Rusia y en muchos otros lugares, pero no tienen comparación con las obras maestras de la zona franco-española, sobre todo con las producidas en el período magdaleniense, en el cual los artistas alcanzaron su madurez creadora.

Las pinturas varían desde un trazo fino ejecutado con arcilla, ahora ya petrificada del período aurinacense, como las de las cuevas de Pech-Merle, Gargas y otras hasta las magníficas pinturas policromadas de Altamira, en Santander (España). Un inventario de las representaciones que hay en esta cueva arroja 38 bisontes, 10 bóvidos, 26 caballos, 14 cabras, 63 cérvidos, cinco jabalíes, un mamut, un alce, un felino, un lobo, 10 figuras indeterminables, nueve antropomorfas, varias manos y casi un centenar de signos. La parte más impresionante es la “gran sala” con una veintena de grandes bisontes y otros animales que constituyen el ejemplo más perfecto de la policromía rupestre y de la sutil percepción realista del artista-cazador que llegó, ya desde entonces, a manifestar su sensibilidad estética con el talento y creatividad de los grandes artistas de cualquier otra época de la historia humana. Otras magníficas pinturas policromadas se encuentran en Lascaux y Fond de Gaume, que corresponden al apogeo del arte rupestre. Los motivos representados se refieren a animales, enemigos naturales del hombre prehistórico y a la vez su principal recurso. Se hallan representaciones de peces y muy raras veces de aves y plantas. Las representaciones humanas se concre-

tan normalmente a raros y esquematizados dibujos antropomorfos, algunas veces disfrazados de animales, como “El cazador herido” de Lascaux o el “Hechicero” de Les Trois Frères, de crudo diseño, entre los más conocidos.

Parece que la creación artística tuvo muy estrecha vinculación con las formas del pensamiento mágico-religioso. Se supone que para los grupos de cazadores la representación de las imágenes implicaba la aprehensión real de los animales representados y que venían a pertenecer de este modo a los poseedores de las imágenes. De acuerdo con esta creencia, los cazadores prehistóricos de quienes dependía el sustento de todo el grupo, iban a la cacería confortados con la idea de que los animales que iban a cazar habían sido ya previa y simbólicamente cazados en los ritos efectuados ante sus representaciones por los artistas del grupo. Este planteamiento está de acuerdo con uno de los principios universales de la magia que estableció Frazer, el principio de *semejanza*, que funciona simbólicamente en todos los ritos mágicos del planeta y en todos los tiempos. Las representaciones de animales preñados se explicaría, bajo el mismo principio, por la necesidad que tenían de contar con una abundante cacería. Se ha pensado también que las figuras de los animales debieron haber servido de material didáctico para mostrar y enseñar las partes más vulnerables y la forma de herir la presa. Pero con toda seguridad, aparte de los propósitos mágicos y utilitarios, es evidente que los artistas prehistóricos, como sus sucesores de todos los tiempos, gozaron del placer del arte y tuvieron un increíble sentido estético.

Pero antes que el gran arte rupestre fueron las tallas en piedra, en hueso o en madera las que inauguraron la emoción plástica creadora de la humanidad. Para algunos historiadores, las estatuillas femeninas constituyen las primeras formas de arte del hombre y tienen el encanto de ofrecernos, en forma simbólica y estilizada, la imagen de los personajes de aquella época. Notables son las llamadas “venus” como la de Lespugne, hallada cerca de Lourdes, la Venus Impúdica de Langerie Basse, la Venus de Willendorf, procedente de Austria y otras. Todas representan mujeres con sus atributos sexuales exagerados y relacionados probablemente con los ritos de fecundidad. Pero hay otras expresiones artísticas talladas en hueso representando animales, como la famosa cabeza de caballo relinchando de Mas d’Azil que, como dice Woermann, honrarían a cualquier escuela de arte clásico, o el bisonte tallado en asta de reno de la cueva de la Madeleine, o las cabras jugando representadas en un propulsor de dardos hallado en la gruta de Trois Frères, actualmente en el Museo del Hombre de París, así como muchas otras formas

de expresión estética con cuyas referencias empiezan todas las historias del arte universal.

No fue el Cro-Magnon el único hombre del Paleolítico Superior; paralelos a él, y también clasificados como *sapiens*, se han hallado otros fósiles correspondientes al Pleistoceno Superior en el corazón del Sahara, como el hombre de Asselar; en Java el de Wadjak; en Transvaal (Sudáfrica) el de Boskop al norte de Borneo; el cráneo de Niah en China; en la misma caverna de Chou-Ku-Tien, en los niveles superiores los restos de un *sapiens*, lo mismo que en Lui-Kiang, en la cueva de Tungtien, en Kwansí. Por otra parte, el hombre que reemplazó a los neanderthales europeos no fue de un tipo uniforme. Nos limitaremos a señalar las cinco variantes más conocidas: Cro-Magnon, principalmente del aurinagense; Grimaldi (Mónaco), una variante del primer tipo aurignacense; Pretmost y Brün (Checoslovaquia), al parecer formas mezcladas Neanderthal/Cro-Magnon del solutrense; Chancelade (Francia), de la época magdaleniense y Ofnet (Alemania), perteneciente ya al Mesolítico, es decir, *pospleitocénico*.

4. El hombre en América

El origen del hombre americano y sus manifestaciones culturales más tempranas, pese a los hallazgos realizados y a las modernas técnicas de datación y análisis empleados, constituye todavía un vasto y nebuloso panorama en el cual, si bien se puede establecer algunas conclusiones generales, no es posible aún explicar con certeza cómo y cuándo llegaron al Nuevo Mundo los primeros grupos humanos, de dónde vinieron, qué características raciales y culturales poseían y –lo que significa un verdadero rompecabezas– de qué manera se expandieron hasta los diferentes lugares del continente donde se han encontrado evidencias de su establecimiento antes de los últimos 10 mil años. Además de otras incógnitas aún no resueltas en cuanto a las diferentes corrientes migratorias que contribuyeron al poblamiento de América.

El punto de partida sobre el cual existe implícitamente acuerdo unánime es el hecho de que el hombre no es oriundo de América, como alguna vez se propuso. Debió pasar a este continente ya después de haber alcanzado el estado evolutivo que presenta nuestra actual especie. No se ha encontrado ningún tipo de hombre fósil en el Nuevo Mundo y es seguro que no va a encontrarse. Como acabamos de ver, el hombre pertenece al orden de los primates y esto significa que junto con otros representantes de este orden forma parte de un grupo natural

mayor cuyos miembros se han diversificado gradualmente durante el curso de la evolución a partir de un tronco ancestral común. Para comprender el origen del hombre ha sido necesario referirnos a la historia evolutiva del orden al cual pertenece y al respecto es evidente que la evolución de los primates se truncó en la familia de los ceboides o monos platirinos, aislados ya, por lo menos, desde el Oligoceno, hace 35 millones de años. No se conocen aquí monos catarrinos o cercopithecidos, ni han existido antropoides en América, lo cual descarta toda posibilidad de aparición del hombre en nuestro continente, puesto que tanto los cercopithecidos como los antropoides, o grandes monos, son sectores consecutivos en la cadena filogenética, necesariamente predecesores de la especie humana.

Todos los restos humanos hallados en América corresponden a individuos de nuestra propia especie, *Homo sapiens sapiens*, y si algunos estudiosos han advertido en ellos rasgos de cierto primitivismo: bóveda craneana relativamente alta, nariz ancha y arcos supraorbitarios algo más pronunciados, las diferencias morfológicas con las poblaciones actuales no son significativas. Por otra parte, la antigüedad de los vestigios resulta casi siempre difícil de establecer y pocas veces logran ponerse de acuerdo los especialistas. La mayoría de los hallazgos carece de asociación directa con evidencias culturales y, en cuanto a la estratigrafía, no siempre se tiene la certidumbre de que las osamentas y los estratos en los que se encuentran son coetáneos. Se han recogido restos humanos que yacían junto con huesos de animales de especies ya extinguidas, pero se sabe que estos animales han sobrevivido hasta épocas relativamente recientes.

Dejando de lado los hallazgos que en cierto momento hicieron noticia, pero que después han sido descartados por carecer de evidencias cronológicas y estratigráficas, queda buen número de testimonios óseos, más o menos autenticados, que confirman la existencia de hombres prehistóricos en América, pero sin que pueda decirse que van más allá de finales del Pleistoceno. Entre ellos debe mencionarse el hombre de Minnesota (aunque se trata de una mujer), descubierto en 1931, cuya antigüedad pleistocénica fue recusada por Hrdlicka pero defendida por Hooton, Bryan y otros; el cráneo de Brown Valley, hallado en estratos geológicos que permiten suponer data de finales del Pleistoceno o comienzos del Holoceno o Reciente, esto es, entre 12 y 8 mil años; el hombre de Middland (Texas), sobre el cual se tiene varias dataciones radiocarbónicas que oscilan entre 12 y 8 mil años, pero que posteriores estudios —utilizando uranio— han inclinado a algunos especialistas a conside-

rar su edad alrededor de 20 mil años; el hombre de Tepexpan (Valle de México), descubierto por H. de Terra, al que se calcula 10 mil años; los famosos restos de Lagoa Santa en Minas Gerais (Brasil), encontrado hace más de un siglo por Lund, cuyas características permitieron determinar ciertos rasgos somáticos que se cree corresponden a los primeros grupos que poblaron el continente, y que posteriores fechados radiocarbónicos (Hunt y Blasi, 1969) han confirmado en ese mismo yacimiento la presencia humana hace 9.720 años; el hombre de Confins, hallado en una gruta del mismo macizo calcáreo de Lagoa Santa, que fue recogido en compañía de numerosos restos de mastodonte, megaterio y caballo autóctono en los mismos estratos; el hombre de Punin, exhumado en la región central de Ecuador, de indudable antigüedad, pero sin correlación suficiente para establecerla; la calota infantil de la Cueva de Candonga, en Córdoba (Argentina), hallada también en asociación con restos de animales de especies extinguidas, y otros menos conocidos.

Entre los hallazgos más recientes y de mayor antigüedad, figuran el hombre de Marmes (Estado de Washington), con fechados de hace alrededor de 13 mil años; el hombre de Laguna Beach y otro en Los Ángeles (California), datado el primero en 17.150 años y el segundo en 23.300 años. En Alberta (Canadá) A. Stalker halló en 1969 el esqueleto de un niño que yacía en un estrato arqueológico que puede ser comprendido entre 40 y 60 mil años y J. Bada, aplicando un nuevo método de datación basado en la racemización del ácido aspártico a un conjunto de relictos hallados en San Diego (California) obtuvo fechados que irían, según él, de 28 a 70 mil años. Se sigue esperando su confirmación y aceptación por un mayor número de científicos.

Pero hasta la fecha el conjunto de restos humanos mejor conocido en América y con características claramente establecidas, tanto por una secuencia estratigráfica bien definida como por datación del carbono-14, es el de las cuevas de Lauricocha en Huánuco (Perú), donde el arqueólogo peruano Augusto Cardich descubrió, en 1959, once esqueletos asociados a una industria lítica tipificada, cinco de los cuales corresponden a la capa más temprana fechada en 9.525 años y que evidencian las prácticas funerarias más antiguas conocidas en América. En cuanto a las características somáticas de estos relictos, no están alejadas del tipo del indígena americano moderno.

Pero los restos humanos no constituyen, por cierto, la única evidencia, ni necesariamente las más tempranas, de la presencia del hombre en América. A lo largo de todo el continente, de Alaska a Patagonia, se han ubicado yacimientos arqueológicos con artefactos líticos, vestigios

de hogares y otros indicios de ocupación humana cuyos fechados y asociaciones constituyen puntos de apoyo de las hipótesis planteadas. En Calico Hills (California) se han recogido trozos de sílex fracturados con una antigüedad de más de 50 mil años, aunque hay dudas de su condición de instrumentos hechos por el hombre. Entre los yacimientos considerados como los más antiguos se hallan: Lewisville (Texas), con fechados radiocarbónicos de 40 mil y 37 mil años; Dawson City y Old Crown, en el territorio del Yucón canadiense, con 37 mil; Santa Rosa (California) con 29.800; Tlapacoya, en el valle de México, con 24 mil; El Bosque (Nicaragua) con 22.200 y 140 mil. Meadowcraft (Pennsylvania) con 19.450 y muchos otros, pues son más de 70 las estaciones cuyos fechados radiocarbónicos se hallan entre 8 y 40 mil años; sin embargo las evidencias de ocupación humana en algunos de ellos resulta discutible y en otras definitivamente cuestionada, como los fechados de Piquimachay y Pacaicasa en el Perú (Ayacucho), al primero de los cuales se le asignaba 22.200 años y al segundo 14.700.

Las evidencias más confiables proceden de México, una de San Luis Potosí, donde José Luis Lorenzo y Lorena Mirambel encontraron señales de actividad humana que datan de 33 mil años en un yacimiento que fue abrevadero de animales, entre cuyas osamentas había un hogar lleno de carbón y rodeados por huesos de proboscideo. Los mismos investigadores ofrecieron pruebas concretas de otro hallazgo en Tlapacoya, en el mismo valle de México, con la presencia de fogones y huesos de animales que sirvieron de alimento a los cazadores, como venados, osos, tortugas, coyotes, aves y roedores.

En Sudamérica el hallazgo más sorprendente de los últimos años es el de Boquerón de Pedra Furada, en el Estado de Piauí (Brasil), realizado por Niède Guidon y G. Delibrias, de la Misión Arqueológica Franco-Brasileña. Allí, el estrato más profundo de las excavaciones ha dado dos fechados radiocarbónicos inesperados, uno de 31.700 años y el otro de 30.160 años, obtenidos de restos de carbón y cenizas de un fogón que yacía en el fondo del sitio. Se recogieron además en este nivel fragmentos de roca pintados y dos piezas líticas. De la secuencia de cuatro estratos de ocupación humana se obtuvieron 16 dataciones radiocarbónicas, que van desde los fechados mencionados hasta 6.160 años, con abundante material lítico. Todo parece indicar que se trata de un yacimiento bastante bien datado y –por las evidencias de pictografías– quizá de las más antiguas manifestaciones de arte rupestre en el mundo. Sin embargo, es un hallazgo relativamente reciente y está siendo sometido a los exigentes requerimientos de los especialistas con

el fin de demostrar su verdadero significado. En arqueología es frecuente la tendencia a “batir récords” de antigüedad y, a veces, las caídas resultan estrepitosas. Otro de los yacimientos sudamericanos de gran antigüedad es Alice Boers, también en Brasil, con 14 mil años de antigüedad.

En la región de los Andes centrales, las evidencias más tempranas de la presencia del hombre hasta hoy conocidas están señaladas principalmente por diversos artefactos de piedra que corresponden a los grupos de cazadores-recolectores de la región, cuya antigüedad establecida por diversos fechados radiocarbónicos se extiende hasta 14 mil años. Al respecto manifiesta el arqueólogo Ramiro Matos: “... la antigüedad del hombre para esta parte de los Andes tropicales no debe exagerarse por encima de la prudencia, es decir, de los 14 mil años. Cualquier otra especulación sería discordante con los datos, tanto glaciológicos como palinológicos”. Estas evidencias pertenecen a cinco tradiciones o complejos líticos que han sido denominados por sus lugares epónimos, es decir, de los sitios en los cuales fueron recogidos por primera vez los tipos de instrumentos que los caracterizan. Todas estas tradiciones líticas están en el Perú y son las siguientes: Paján, en la costa del departamento de La Libertad, con un fechado de radiocarbón de 12.795 y varios otros que van de 10 a 12 mil años, donde Paul Ossa, Claude Chauchat y Santiago Uceda han recogido puntas de proyectil pedunculadas y raspadores ovales que definen una tradición muy peculiar; El Cumbe, cerca de la ciudad de Cajamarca, descubierta e identificada por Augusto Cardich, con varios fechados radiocarbónicos, el más antiguo de los cuales es de 10.505 años y corresponde a restos de animales como cuy (*Cavia porcellus*), aves, venado, asociados con una industria que consiste fundamentalmente en puntas de cuarcita, lascas, raederas y machacadores, que parece estar vinculada con industrias líticas de los Andes septentrionales; Panaulauca, Pachamachay, Qorimachay y Tilarniyoc, del complejo Junín, de las cuales la más antigua es Panaulauca, cuya primera ocupación corresponde, según Matos Mendieta, al período comprendido entre 12.000 y 9.000 años a.C.; Lauricocha, en Huánuco, a una altitud de 4.000 metros, descubierta y estudiada por Cardich desde 1958 y con fechados radiocarbónicos que van desde 3.800 hasta 9.525 años. Este fue el yacimiento que abrió las puertas de la prehistoria peruana, Cardich recogió, asociados a una industria lítica definida consistente en puntas foliáceas toscas, otras puntas triangulares, raspadores y lascas retocadas que se le ha denominado por el sitio de su hallazgo, asimismo encontró varios esqueletos humanos que yacían junto a cen-

zas y residuos de alimentos como huesos de camélidos, tarucas (*Hippocamelus antisensis*), cérvidos y otros animales. Los hombres que fabricaron los utensilios eran cazadores-recolectores, especializados en la caza de camélidos y cérvidos y en la recolecta de tubérculos y raíces. Cardich también halló en la zona muestras muy significativas de arte rupestre y esqueletos humanos, cubiertos de oligisto (óxido natural de hierro) que fueron objeto de inhumación ritual y representan las prácticas funerarias más antiguas de América.

Otro yacimiento importante es la Cueva del Diablo de Toquepala, en el departamento de Moquegua, notable sobre todo por las pinturas parietales –escenas de caza de notable esquematismo realista– que se hallan tanto de la cueva como del abrigo rocoso junto a ella. Sus niveles más profundos han arrojado un fechado de 9.580 años.

Las condiciones del hábitat que tuvieron mayor significación en la vida del hombre prehistórico americano fueron, sin duda, las que estuvieron determinadas por las glaciaciones. Sabemos que en diversas aunque distanciadas épocas los mantos de hielo aumentaron su tamaño, proyectándose de los polos hacia el Ecuador hasta cubrir grandes extensiones de Norteamérica, Europa nororiental, Siberia y la Antártida. En Europa los glaciares alcanzaron una superficie de más de seis millones de kilómetros cuadrados y en Norteamérica pasaron de los diez, otros mantos más pequeños llamados *casquetes glaciares* se formaron en el extremo meridional de Sudamérica y sobre la mayoría de las grandes islas árticas. Incontables glaciares invadieron los valles y depresiones de todas las cordilleras, incluso en zonas tropicales cuando pasaban de cierta altitud. Los glaciares modificaron notablemente el relieve de los continentes y produjeron sucesivos cambios en el nivel de los mares. Fueron factor decisivo en el desplazamiento de los organismos vegetales y animales, influyendo también en la aparición de nuevas variedades y especies detectadas por la paleontología, así como en la extinción de otras.

Si bien las glaciaciones son fenómenos climáticos que se han producido en eras geológicas anteriores, es el Pleistoceno –la penúltima época del período Cuaternario– que se distingue precisamente por los grandes avances y retrocesos de los glaciares. Cuatro veces avanzaron el frío y el hielo sobre los continentes y se retiraron otras tantas, con oscilaciones secundarias bastante bien marcadas. No se sabe cuál fue la extensión de las tierras libres de hielo durante los períodos interglaciales, pero es indudable que no todas las retiradas de los glaciares fueron de igual magnitud. Hasta hace poco la duración del Pleistoceno se estima-

ba en unos 600 mil años, luego fue ampliada a un millón y hoy, al menos para el África, hasta casi dos millones de años. El retroceso de los hielos del último ciclo glacial se produjo hace alrededor de unos 10 mil años y señala el comienzo de la última época geológica denominada Holoceno, Posglacial o Reciente, en la cual nos encontramos. No obstante, debe tenerse en cuenta que, en cuanto a la duración del Cuaternario y de cada uno de los períodos glaciales, existen discrepancias entre los especialistas; así, por ejemplo, cabe recordar la opinión de algunos geólogos, según la cual el Pleistoceno no es más que la continuación del Terciario y que no se justifica la separación del Posglacial u Holoceno, puesto que es muy probable que ahora estemos viviendo un período interglacial.

Son cuatro, *grosso modo*, las glaciaciones generalmente admitidas y ha sido la clásica división de las glaciaciones alpinas, propuesta a principios del siglo por Penck y Brückner, la que ha quedado como modelo. Corresponden, por orden de antigüedad, a los lugares donde se han detectado los sucesivos avances del hielo en los Alpes, y ellas son: Günz, Mindel Riss y Würm, a las que posteriormente se les ha agregado dos más antiguas, Danubiano (Donau) y Biber, todas con sus respectivos períodos interglaciales. En América sus correspondientes (a partir de Günz) son: Nebraska, Kansas, Illinois y Wisconsin, llamadas así porque fueron éstos los territorios hasta donde llegó el límite máximo de los hielos, en cada período glacial. Es esta última glaciación, la de Wisconsin, la que tiene mayor interés por ser la época que corresponde a las primeras oleadas migratorias y por ser unánime la creencia de que fue la región de Bering el paso obligado de los primeros y mayores contingentes.

La época en que debió producirse la primera migración es objeto de opiniones discrepantes. Unos suponen que la primera entrada se efectuó durante el último gran período interglacial, esto es, antes de que empezara la glaciación de Wisconsin, en la etapa que se conoce como el Período Interglacial de Sangamon (entre las glaciaciones de Illinois y Wisconsin), en tanto que otros piensan que debió producirse mucho más tarde, ya bien avanzada la glaciación wisconsiniana. Pero la idea predominante es que hubo más de una oleada migratoria y que fue Bering el paso obligado.

A fines del Pleistoceno debió hallarse una parte de la masa acuática sobre el continente en forma de enormes masas de hielo similares a las de Groenlandia o la Antártida y es lógico suponer que el nivel de los océanos debió estar mucho más bajo. Así es como el poco profundo estrecho de Bering se convirtió en un “puente continental” utilizado por

los primeros migrantes en su natural proceso de expansión desde el extremo asiático. Por otra parte los estudios glaciológicos coinciden en que tanto el noreste de Siberia como Alaska estuvieron en cierta época de la glaciación de Wisconsin libres del casquete glaciar, lo cual significa también la posibilidad de migraciones terrestres en este mismo período. Sin embargo, no hay acuerdo en cuanto a la cronología de las glaciaciones, ni con respecto al número y amplitud de sus oscilaciones. Por el estado actual de las investigaciones se puede concluir que el último período glacial –el de Wisconsin– ha tenido una duración de entre 50 mil y 60 mil años, aunque como observa R. Flint, no fue correlativo al Würm alpino, ya que mientras en Europa se había llegado ya al Período Posglacial, o clima óptimo, en América del Norte continuaba todavía el Wisconsin en su etapa final.

En Sudamérica, para la última glaciación pleistocénica en los Andes centrales, Augusto Cardich ha propuesto el nombre de *Glaciación Lauricocha*, por ser esta región donde se presentan claras muestras de tal período y, sobre todo, por haber ubicado aquí el límite frontal del último estadio de la gran glaciación, cuya cronología ha podido ser fijada indirectamente por el radiocarbono. El estudio de antiguos depósitos morrénicos –esto es el cúmulo de materiales detríticos terrestres que se depositan en el borde y frente a un glaciar– entre 3.900 y 6.000 metros de altitud han llevado a Cardich a confeccionar un cuadro de correlaciones tentativas entre las fases de la glaciación lauricochense y sus correspondientes de Würm y de Wisconsin. Siguiendo la costumbre de poner el nombre del lugar del hallazgo, la primera y más antigua expansión de los hielos Cardich la denomina *Antacallanca*, que corresponde en América al avance de Iowa y en Europa al Würm I. Luego de un primer interestadio sigue el avance de *Agrapa* como equivalente más o menos sincrónico del Würm II alpino y del Tazawell norteamericano. Es el período de mayor recrudescimiento del clima, al que sigue un segundo y más prolongado lapso interestadial, después del cual se produce la fase *Magapata*, en cierto modo correlativa a la fase Würm III y al avance de Cary en Norteamérica. Después de un tercer estadio, probablemente de mayor duración y paralelo al Two Crecks norteamericano, Cardich señala el último avance glacial pleistocénico de los Andes Centrales con la fase *Antarraga*, la cual correspondería a la fase Mancato, llamada también Valdés en Norteamérica y a las morrenas tenocándicas del Würm IV europeo.

En cuanto a la fauna prehistórica americana, remontémonos al Plioceno, hace unos 13 millones de años, cuando ya estaba bien diferen-

da de la fauna del Viejo Mundo. A fines del Plioceno se produjeron grandes movimientos epirogénicos que provocaron la elevación de extensas regiones de Sudamérica y continuaron hasta el Pleistoceno, determinando entre otros fenómenos la formación del istmo de Panamá que unió las dos Américas. Este puente fue inmediatamente utilizado por los animales para desplazarse en ambos sentidos, varias familias de animales de Norteamérica pasaron Sudamérica y viceversa, produciéndose oleadas migratorias que quizá correspondieron a los diferentes episodios climáticos glaciales y posglaciales. La llegada masiva de animales emigrantes de Norteamérica produjo una ruptura del equilibrio biológico establecido y una severa competencia que ocasionó la desaparición de los menos resistentes. Por ejemplo, los marsupiales borioides fueron reemplazados por carnívoros placentarios, felinos con dientes de sable (*smilodon*), especies próximas al puma y al jaguar y por algunos cánidos. Los *litopternos* (ungulados parientes del caballo) fueron reemplazados por verdaderos caballos y otros géneros como el *hippidion*. Pero sobrevivieron varias especies sudamericanas autóctonas como los armadillos gigantes (*gliptodontes*) y algunos roedores, entre ellos los puerco-espines arborícolas e incluso entraron a Norteamérica. Los monos y perezosos no rebasaron sus dominios del bosque tropical. También llegaron del norte los mastodontes, pero no vinieron mamuts. Los elefantes norteamericanos pertenecieron todos al grupo de los mamuts nórdicos que entraron del Asia por Bering y no habrían podido soportar las altas temperaturas del istmo de Panamá.

A fines del Plioceno y principios del Pleistoceno se encuentra una gran variedad de marsupiales y dentro de ella grandes carnívoros como el *Thylacosmicus*, del tamaño de una pantera y provisto de enormes caninos superiores en forma de sable, (al que no debe confundirse con el placentario y más tardío *Smilodon* de características muy semejantes). Eran muy abundantes las sarigüeyas. Los armadillos mostraban gran variedad de formas y entre los roedores había uno gigante, el *megamys*, del tamaño de un rinoceronte. Los notoungulados, propios de Sudamérica, conocidos como *toxodontes*, eran grandes animales de hasta tres metros de longitud, tenían enorme cabeza y sus patas delanteras eran cortas en tanto que largas las traseras. Todos evolucionaron lentamente en el Pleistoceno; en la región norte de Estados Unidos vivía el *Elephas primigenius* y en el sur el *Elephas columbi*; en las costas del Pacífico, Texas, Nuevo México, Florida y México fue muy frecuente el *Elephas imperatur* o *Archidiskodon*. Los últimos elefantes norteamericanos sobrevivieron hasta el V milenio a.C. Diferentes especies de bisontes estuvieron representadas

con abundancia en Norteamérica por el *Bison priscus*, *Bison tylori*, *Bison anticus*, etc., los cuales se han extinguido ya en períodos históricos.

En Sudamérica había por entonces numerosos mastodontes, con dos géneros bien definidos, uno de las altas mesetas andinas, el *Cordillerion* (antes llamado *Mastodon andium*) y otro de las llanuras, el *Cuvieronis*. Entre los desdentados hubo monstruos como el *Megaterium*, o perezoso gigante, que alcanzaba hasta cinco metros de largo y estaba armado con potentes garras. Los enormes perezosos terrestres eran prácticamente bípedos y se erguían con sus patas delanteras entre las ramas a las que desgajaban con su peso. Tenían el cerebro pequeño y los dientes grandes (hipsodontos) y se ha reconocido cerca de cincuenta especies de perezosos terrestres, lo cual evidencia su gran adaptación ecológica a los bosques sudamericanos. El *Megaterium* pasó a Norteamérica y el *Neomilodon* sobrevivió hasta el Holoceno, esto es hasta hace unos ocho o diez mil años. Los armadillos estuvieron afectados de gigantismo, como lo atestiguan los gliptodontes de tres y cuatro metros, protegidos por recias armaduras.

Como se sabe, el caballo es originario de Norteamérica y a través del estudio de sus diferentes y variadas formas fósiles puede trazarse un árbol evolutivo completo, desde las primeras formas del *Hyracoterium*, que vivió en el Eoceno, hace unos 45 millones de años, hasta las variedades del tipo *Eqqus*, extinguida a fines del Pleistoceno y principios del Reciente. Durante el Plioceno hubo en nuestro continente una variada y próspera población de caballos, entre los cuales el *Hipparion*, aún provisto de dedos laterales, se extendió saliendo de América a través de Eurasia en esta misma época. El *Pliohippus* fue otro descendiente americano que ya había perdido los dedos laterales. Cuando se abrió la conexión terrestre con Sudamérica llegó aquí este tipo de caballo y produjo una especie particular, el *Hippidion* del Pleistoceno, con patas más bien cortas, quizá correlacionadas con su vida de montaña. A principios del Pleistoceno el tronco del *Pliohippus*, de Norteamérica, redujo finalmente los huesos metapodios a cortos huesos estiliformes y produjo el tipo *Eqqus*, que se extendió entonces sobre todas las masas de terrenos asequibles, extinguiéndose tanto en Norteamérica como en Sudamérica, donde sólo volvió a presentarse cuando fue reintroducido por los europeos al final del siglo XV.

A fines del Pleistoceno —un final determinado por diversas correlaciones radiocarbónicas en alrededor de 10 mil años— se produjo una crisis en la fauna americana, aún no bien explicada. Esta crisis está señalada por la brusca desaparición de un gran número de formas, especial-

mente de la megafauna. Se extinguieron definitivamente glyptodontes, gravigrados, litopternos y notoungulados. También desaparecieron los caballos, las antiguas grandes llamas (*Paleolama*), algunos carnívoros como el hermoso *Smilodon* y todos los grandes herbívoros. Los armadillos y roedores atravesaron la crisis pero perdieron sus formas gigantes. R. Hoffstetter cree que se produjo una gran perturbación climática, probablemente una sequía y períodos de aridez, la cual podría relacionarse con una observación de Vellard que considera posible el origen reciente de los bosques occidentales y meridionales que reemplazaron a las sabanas. Parece ser también que el hombre contribuyó –si no fue quien la provocó– a la extinción de la fauna aborigen de los grandes animales que existieron hasta finales del Pleistoceno. Como quiera que haya sido, la fauna actual no se parece a la fauna americana de hace 10 mil años.

Veamos brevemente, de acuerdo con Furon, la historia evolutiva de los camélidos americanos que tanta importancia tuvieron en el desarrollo de las culturas aborígenes de los Andes centrales. El camélido más antiguo que se conoce es el *Protylopus* del Eoceno superior de Estados Unidos, antepasado común de llamas y camellos. Sucesivamente, siempre en Norteamérica, se encuentran el *Proeboterium*, de unos 90 centímetros de alzada, del Oligoceno Inferior; el *Paratylopus* del Oligoceno Superior; el *Procamelus* del Mioceno y la *Plioachenia* del Plioceno. Aquí es cuando se bifurcan los dos géneros principales: *Camelus* y *Paleolama*. El *Camelus*, oriundo de Norteamérica se extendió por todo el Viejo Mundo, salvo Australia, desapareciendo luego de su continente de origen. Los miembros del suborden *Paleolama* pasaron de Norteamérica a Sudamérica, dando origen a los actuales camélidos sudamericanos (llama, alpaca, vicuña y guanaco) localizados exclusivamente en las altas mesetas andinas.

La preocupación por conocer el origen de los naturales de América tiene una larga y frondosa historia y se remonta, como es natural, al descubrimiento del Nuevo Mundo por los occidentales. Cuando llegaron, los primeros europeos se preguntaron por la procedencia de las poblaciones que encontraron, dándose varias respuestas según la concepción de algunos hechos, de acuerdo con diversas interpretaciones de las Sagradas Escrituras. La mayoría resultan hoy absurdas o pintorescas, pero no faltaron avanzadas e inteligentes concepciones racionales como las del padre Joseph de Acosta, en el siglo XVI, o la del holandés Hugo Grocio, en el XVII, quienes al señalar la “región de los hielos” del norte por donde pasaron los hombres del Viejo Mundo a este continente, se adelantaron a la teoría más plausible de nuestro tiempo. Pero la preocu-

pación científica sobre bases más o menos objetivas y racionalmente discutibles se inicia prácticamente con Alex Hrdlika y Paul Rivet en la década de los cuarenta. Seguirán las investigaciones de Imbelloni, Worthington, Hooton, Dixon, Birsdell, Roberts, Weindenreich, Hester, Canals Frau, Sellards, Martínez del Río, Menghin, Willey y Phillips, Bosch Gimpera, Carter, Pericot y García y, de los últimos tiempos, las investigaciones de Bryan, Krieger, Bada, Schroeder, Hopkings, Bischoff, Martin, MacNeish y otros investigadores.

Los primeros apoyaron sus proposiciones sobre bases raciológicas y etnográficas, hasta 1950, cuando el físico nuclear Williard Libby perfeccionó el método de fechar con el carbono radiactivo. Desde entonces esta técnica constituye, si no la única, un elemento insoslayable como base de los planteamientos. En las últimas décadas se han encontrado y perfeccionado otros procedimientos, a algunos nos hemos referido ya de paso, y hay nuevas propuestas. No obstante, preferimos andar con reserva mientras no se consolide una opinión más generalizada.

En cuanto al proceso de poblamiento, al examinar los restos materiales dejados por el hombre se advierte que hay una gran variedad de artefactos que reflejan diversas respuestas a las condiciones ecológicas y, en consecuencia, distintas tradiciones culturales, entre las cuales las más sobresalientes por sus peculiaridades son ciertos tipos de instrumentos líticos que han sido genéricamente denominados “puntas”. No sólo por sus características y técnicas de fabricación, realmente admirables, sino por habérselas encontrado directamente asociadas a restos de animales extinguidos, estas puntas han sido lo que más ha llamado la atención de los arqueólogos, que las consideraron siempre como los instrumentos de mayor antigüedad. Su denominación, ya clásica en la prehistoria americana, corresponde a los lugares donde se las encontró por primera vez, habiéndose identificado cada tipo por sus características especiales y con ellas señalado su gran difusión. Así tenemos las puntas *sandía*, *clovis* y *folsom*, en orden de antigüedad y otras más tardías y menos conocidas, pero igualmente notables por la técnica con que fueron elaboradas, como son *scottsbuff* y *planview*. Estas puntas caracterizan, por su tipología, diferentes épocas y corrientes culturales. Desde el punto de vista arqueológico-cronológico diremos, siguiendo a Piña Chan, que las bandas de cazadores que fabricaron las puntas sandía, halladas en Nuevo México, se extendieron, de 18 mil a 13 mil años desde Alaska hasta la frontera mexicana-estadounidense, de 13 mil a 10 mil años, las puntas sandía empiezan a modificarse mostrando una acanaladura en ambas caras que se lograban por el desprendimiento de

muchas lascas. Los cazadores de mamut tenían que moverse constantemente y ello da lugar a la difusión de estas tradiciones líticas que muestran un utillaje lítico reducido pero de gran dispersión, particularmente en el territorio de Estados Unidos. En 1926, en Nuevo México, cerca del pueblo de Folsom, se encontraron los huesos de un tipo de bisonte y algunos ejemplares líticos aislados, aunque un tercero estaba *in situ*. Las puntas *folsom* difieren radicalmente de los tipos posteriores y no muestran tampoco ninguna similitud con las puntas de proyectil del Viejo Mundo. Tienen una longitud promedio de dos pulgadas, son de forma lanceolada y están delicadamente lasqueadas a presión, pero lo más notable es la acanaladura que presentan en cada una de las caras y en casi todo el largo de la punta, esta acanaladura fue obtenida por el desprendimiento de una sola lasca, es decir que se había llegado a una insuperable maestría técnica.

Durante mucho tiempo los arqueólogos norteamericanos sólo prestaron atención a estos instrumentos, al parecer convencidos de que las culturas más tempranas de América estaban representadas por puntas de proyectil bien elaboradas. Pero en 1958, el prehistoriador Pedro Bosch Gimpera planteó que el primer poblamiento de América se habría producido en el Paleolítico Inferior por grupos de cazadores-recolectores inferiores que procedentes de Asia Oriental introdujeron una cultura de lascas y nódulos, probablemente también con hachas de mano, la cual arraigó fuertemente en la Gran Cuenca de Estados Unidos y se extendió por California, pasando luego a Centroamérica y después a Sudamérica. A esta penetración tal vez efectuada durante el Período Interglacial de Sangamón, o acaso posteriormente, se debería las culturas de lascas y nódulos que sobrevivieron hasta muy tarde, evolucionando de modo distinto y conservándose en algunos lugares de modos muy arcaizantes. Después, en el Paleolítico Superior, entraron bandas de *cazadores superiores*, vinieron de Siberia y pasaron por Bering, aún seco, prosiguiendo por el norte de Alaska y un corredor formado entre las Montañas Rocosas y el casquete glaciario wisconsiniano, propagando las puntas sandía que evolucionaron después a las clovis, luego a las folsom, para diversificarse finalmente en otras tradiciones. Estos grupos llegaron a México y Centroamérica, mezclándose con la gente de la cultura de lascas.

La segunda corriente de cazadores recolectores propuesta por Bosch, ha sido aceptada sin discusión por los investigadores que se han ocupado del problema; sin embargo, y pese a que Carter, Harrison, Simpson, Crook y otros más se han pronunciado y defendido la existen-

cia de un nivel cultural precedente a las culturas de puntas de proyectil, la mayoría de especialistas han sido reacios a aceptarla.

Wiley y Phillips (1958), aunque con cierto escepticismo, aceptaron que “ciertos hallazgos” sugerían, por su tipología y posición cronológica, ser los restos de tempranas sociedades de recolectores no especializados, y aunque los toscos instrumentos (*choppers* de pedernal burdamente trabajados, raederas, algunos cuchillos de piedra y astillas de hueso), han sido encontrados asociados a restos de mamíferos pleistocénicos, de modo que parece que ya se practicaba la caza, incluso de animales grandes, sin embargo, los aspectos tecnológicos de las herramientas muestran la falta de especialización hacia la caza o cualquier otro sistema de obtener alimentos.

Así, pues, en América se han ubicado numerosos yacimientos con signos de la presencia del hombre prehistórico a lo largo de todo el continente y son más de 70 las estaciones con fechados radiocarbónicos que van entre los 8 y los 40 mil años. Éstas son algunas de las mejor conocidas:

Calico, California	40.000 (?) (Simpson, 1972)
Lewisville, Texas	37.000 y 40.000 (Kock y Harris, 1958)
Dawson City, Yukón, Canadá	Anterior a los 37.000
San Luis Potosí, México	33.000 (Lorenzo y Mirambel)
Pedra Furada, Piauí, Brasil	32.160 y 31.700 (Guidon y Delibrias, 1986)
Old Crown, Yukón, Canadá	29.100 y 25.750 (Irwing y Harrington, 1973)
Santa Rosa, California	29.700 y 11.300 (Orr y Berger, 1966)
Tlapacoya, México	24.000 y 23.150 (Mirambel, 1973)
El Bosque, Nicaragua	22.000 (Espinoza, 1974)
Valsequillo, Puebla, México	21.850 (Irwin-Williams, 1867)
Muaco, Venezuela	16.375 y 9.000 (Bryan, 1973)
El Jobo, Venezuela	14.250 (Cruxen, 1970).
Alice Boer, Brasil	14.200 (Beltrán, 1974)
Paján, La Libertad, Perú	12.795 y 10.005 (Ossa y Chauchart, 1977)
Los Toldos, Patagonia	12.600 (Cardich, 1973)
El Guitarrero, Ancash, Perú	12.580 (Lynch-Kennedy, 1970)
Duches, Estado de Nueva York	12.530 (Funk, 1972)
Cueva de la Ventana, Arizona	11.290 (Warren, 1965)
El Cumbe, Cajamarca, Perú	10.505 (Cardich, 1987)
Toquepala, Moquegua, Perú	9.580 (González, 1963)
Lauricocha, Huánuco, Perú	9.525 (Cardich, 1958)

Son éstos los yacimientos fechados por el radiocarbono y otros métodos, sobre los que hay mayor seguridad, pero existen muchos otros yacimientos a los que por la naturaleza de los objetos encontrados se les atribuye, incluso, mayor antigüedad, pero que no han podido ser fechados, ya que las técnicas hasta hoy conocidas por los arqueólogos no

han podido ser aplicadas por diversas razones; tales son, entre otros, las colinas de Calico Hills en California (que lo hemos consignado con interrogante), Tequixquiac, México central (Abeleyra, 1964), San Isidro, Nuevo León, México (Epstein, 1969), Richmond Hill, Honduras Británica (Funderías, 1974) y algunos más. De otro lado, no figuran yacimientos que habían adquirido renombre en el repertorio de las más antiguas estaciones americanas, lo cual se debe a que en algunos casos la incertidumbre es mayor que la certeza, por carecer los hallazgos de relaciones más evidentes con el material datado, y en otros casos a que nuevos estudios arrojan otros resultados. La más estrepitosa caída es la sufrida por Tule Springs, Nevada, yacimiento al que se le asignaba más de 28 mil años pero que nuevas investigaciones remontan los indicios más antiguos a la presencia del hombre, como máximo dentro de un período comprendido entre 11 y 9 mil años.

En este sentido, el problema de los primeros habitantes de América sigue siendo uno de los más difíciles de estudiar en toda su amplitud y de modo convincente. Por un lado, se trata de un territorio demasiado extenso y resulta imposible para un investigador, incluso para un equipo, verificar las situaciones sobre el terreno y examinar los vestigios aun cuando se trate de los sitios más significativos. De otro lado, hay una increíble confusión en cuanto a la terminología empleada para la descripción de los artefactos encontrados, al extremo que instrumentos similares son señalados con otros nombres, no sólo en diferentes regiones sino en los mismos lugares por distintos investigadores, o también sucede lo contrario, que se emplean los mismos términos para referirse a artefactos diferentes. Existe, por lo demás, una tendencia irrefrenable por establecer récords de antigüedad, haciendo no pocas veces apresuradas afirmaciones. Todo esto retarda el conocimiento de nuestros orígenes, pero, felizmente, el esfuerzo de un buen número de especialistas de reconocida autoridad y el empleo de técnicas y métodos de investigación cada vez más modernos y precisos, nos está aproximando, paso a paso, al objetivo fundamental: trazar con certeza la prehistoria de nuestro continente.

Principales hallazgos de fósiles asociados con la aparición del hombre

Género	Especie	Sitio y fecha	Descubridor	Antigüedad	Capacidad craneana
<i>Ardipithecus</i>	<i>Ramidus</i>	Aramis, Etiopía 1992, 1993, 1994	White, Asfaw Suwa	4.400.000	n/d
<i>Australopithecus</i>	<i>Anamensis</i>	Turkana 1995 Kenya	Walker	4.100.000	n/d
<i>Australopithecus</i>	<i>Afarensis</i>	Hadar, Etiopía	Johanson	3.900.000 2.900.000	375 a 500 cc.
<i>Australopithecus</i>	<i>Africanus</i>	Taungs, Sudáfrica 1924	Dart	De 3.000.000 a 2.900.000	420 a 500 cc.
<i>Australopithecus</i>	<i>Aethiopicus</i>	Oste Turkana Kenya 1985	Walker	De 2.600.000 a 2.300.000	410 cc.
<i>Australopithecus</i>	<i>Robustus</i>	Kromdrai, Sudaf. 1938	Leakey	De 2.000.000	530 cc.
<i>Australopithecus</i>	<i>Boisei</i>	Olduvai Jorge Tanzania 1959	Leakey	De 2.100.000 a 1.100.000	530 cc.
<i>Homo</i>	<i>Habilis</i>	Olduvai Jorge Tanzania 1960	Leakey	De 2.400.000 a 1.500.000	500 a 800 cc.
<i>Homo</i>	<i>Erectus</i>	Trinil, Java 1893	Dubois	De 1.800.000 a 300.000	750 a 1225 cc.
<i>Homo</i>	<i>Sapiens Arcaico</i>	Broken Hill Rodesia 1921	Dubois	500.000	1.200 cc.
<i>Homo</i>	<i>Sapiens Neanderthalensis</i>	Valle Neanderthal Alemania 1856	Fuhlrott	De 125.000 A 35.000	1450 cc.
<i>Homo</i>	<i>Sapiens sapiens</i>	Cro-Magnon Francia 1868	Workmen	120.000	1.350 cc.

LECTURA RECOMENDADA

COPPENS, YVES. *Ese simio, África y el hombre*. Barcelona: Granica, 1987. / DART, RAYMOND y DENNIS CRAIG. *Aventuras con el eslabón perdido*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962. / JENNINGS, JESSE y EDWARD NORBEC (editores). *Prehistoric Man in the New World*. Chicago: University of Chicago Press, 1964. / JOHANSON, DONALD y MAITLAND EDEY. *El primer antepasado del hombre*. Barcelona: Planeta, 1982. / KOENIGSWALD, G.H.R. VON. *Los hombres prehistóricos*. Barcelona: Omega, 1960. / LEAKEY, LOUIS S.B. y V.M. GOODALL. *Hacia el desvelamiento del origen del hombre*. Madrid: Aguilar (Cultura e Historia), 1973. / LIEBERMMAN, PHILLIP. "More Talk on Neanderthal Speech". *Current Anthropology* 19 (2), 1978, p. 404. / WHITE T.D., G. SUWA y B. ASFAW. "*Australopithecus ramidus*, a New Species of Early Hominid from Aramis, Etiopía". *Nature* 371, 1994, pp. 306-312. / WOOD, B.A. "The oldest hominid yet". *Nature* 371, 1994, pp. 280-281.

CAPÍTULO IV

Las razas humanas

1. Conceptos y criterios de raza, su validez.- 2. Origen de las razas. El tipo físico y la cultura.- 3. Sistemática racial, tipos raciales en los pueblos modernos.- 4. Problemas raciales.- 5. Causas psíquicas del prejuicio racial.

1. Conceptos y criterios de raza, su validez

Entre las ideas que más daño han hecho a la humanidad una de las más destructivas es la que afirma que la especie humana está dividida en razas y que algunas de ellas son por naturaleza superiores a otras. Y nunca han faltado argumentos para sustentar esta idea, desde los mitos elementales de los antiguos pueblos hasta las explicaciones pseudocientíficas de nuestro tiempo.

La noción de raza debió cobrar existencia desde que los pueblos se dieron cuenta de que había otros pueblos físicamente distintos y nació el prejuicio racial cuando unos dominaron a los otros. Luego el prejuicio se convirtió en mito, que proveyó la explicación del origen y las diferencias de los hombres y los pueblos, encerrando siempre un alto sentido etnocéntrico y justificando, en las sociedades más desarrolladas, determinadas formas de dominación.

El término *raza*, según Corominas, en su connotación de “casta” y grupo social, se encuentra en la lengua *oc* (u *occitana*) hacia el año 1200; en el catalán hacia 1400 y en el italiano en el siglo XIV, lo mismo que en el castellano antiguo. Pero su empleo fue raro hasta fines del siglo XVI. En el castellano, el término debió tomarse de otras lenguas romances en las que, como se ve, es más antiguo. Al entrar en su acepción de “naturaleza y calidad de la gente” vino a confundirse con el viejo vocablo castizo *raça*, “raleza o defecto en el paño”, “defecto o culpa” en otra etimología, de allí que en su sentido humano el vocablo tome en castellano un matiz casi siempre desfavorable, que se generalizó con la expansión occidental.

El concepto de raza no tiene valor científico porque, como dice Harrison, no es preciso ni explica nada. Términos como *caucasoide*, *mongoloide* o *negroide*, no tienen más valor que el de resumir la existencia

de ciertos caracteres que tienden a presentar algunas poblaciones. Pues la raza sólo representa una etapa intermedia en el proceso de *especiación* y es resultado de una marcada diferenciación en el seno de una especie politípica como es la especie humana. Como se trata de un *continuum* evolutivo, no está fundada en separación esquemática alguna de los grupos humanos y el hecho de que éstos muestren una mayor frecuencia de rasgos comunes no indica necesariamente un origen común reciente. El fundamento de la “no existencia” de las razas humanas, escribe Valls, está en el hecho de que el término *raza* tendría que reservarse para grupos aislados, sin flujo genético con los grupos vecinos, porque sólo así los caracteres serían definitorios de un grupo. No obstante, aunque estén aislados constituyen sólo una fracción mínima de la población humana, la inmensa mayoría ha quedado indeterminada por su elevada *miscegenación* (cruzamiento genético). Pero todo esto no significa que no existan grupos humanos que compartan en mucho mayor grado que otros un conjunto de caracteres genéticamente transmitidos, y que traten de ser sistemáticamente ordenados. Veamos, en términos generales, los aspectos más significativos de esta problemática.

Todos los seres humanos pertenecemos a una sola especie, ya lo hemos dicho, entendiéndose por especie un grupo de organismos de morfología análoga que posee la capacidad de intercruzarse y producir descendencia fecunda. No obstante, los miles de millones de seres humanos que poblamos la Tierra constituimos un inmenso conglomerado de pueblos diferentes por el lenguaje, por el nivel de desarrollo social, por la cultura y por el aspecto físico de los individuos. Ha sido esto último, es decir las características somáticas externas compartidas por grandes grupos de individuos lo que más ha llamado la atención acerca de las diferencias entre los hombres y ha determinado lo que concebimos bajo la denominación de *raza*. Pero las diferencias observadas entre los distintos grupos humanos, cualesquiera que fuesen, no afectan las estructuras corporales, ni los rasgos básicos que tenemos en común todos los hombres, como son la posición erecta, el desarrollo del cerebro y, en general, la misma anatomía de todos los órganos. Así, pues, la humanidad actual es uniforme en lo que se refiere al conjunto estructural y anatómico básicos, y multiforme en lo que concierne a diferentes rasgos secundarios de aspecto físico.

Comprendido de esta manera el primer significado de las diferencias se puede definir la raza como el conjunto de caracteres biológicos comunes a un grupo humano, que lo diferencian de otros grupos y por

los cuales se distingue también su descendencia, en tanto el grupo continúe aislado.

No obstante, cada raza representa una enorme variedad interna de caracteres y los criterios aplicados a determinada raza para distinguirla, como suelen ser el color de la piel, el color y la textura del cabello, el color y la forma de los ojos, el grado de prognatismo, los índices cefálico o nasal, la capacidad craneana, la eversión y grosor de los labios, etc., pueden no ser válidos para todos sus miembros y algunos de ellos pueden mostrarlos con mayor nitidez. De allí que Lucy Mair defina las razas como “poblaciones variables que difieren de otras análogas de la misma especie por sus *valores medios* y por la frecuencia de ciertos genes y caracteres”. Así, pues, en el fondo, la noción de raza está referida a una apreciación, si se quiere, estadística puesto que sólo tiene sentido en relación con el número de individuos que comparten ciertos rasgos. Pero es un hecho que estos rasgos son genéticamente hereditarios, mientras no se diluyan en sucesivos cruzamientos con genes que conlleven otros rasgos. Por tanto, los puntos de vista acerca de la raza tienen que incidir sobre la base biológica de las diferencias raciales y conducirnos a precisar los mecanismos que contribuyen a fijar los rasgos de los diferentes grupos, así como las condiciones que determinan sus cambios, subrayando los factores de variación del tipo físico y destacando la gran plasticidad del organismo humano.

Cualesquiera que sean los criterios para definir o tipificar una raza, en cuanto a su validez social o cultural, es preciso tener siempre en cuenta que los conceptos científicos sólo tienen que ver con la forma física, sin que deba suponerse ninguna relación directa con la inteligencia ni las formas de comportamiento, ni con la potencialidad cultural, puesto que en todas las razas se presenta en forma completa la gama de valores intelectuales, espirituales o morales que califiquen las culturas, ya que cualquier grupo, con sus propias dotes puede alcanzar cualquier nivel cultural. Tampoco tiene relación directa con el idioma ni, por cierto, con la nacionalidad. El concepto de raza alude simplemente a grandes agrupaciones humanas, cuyos miembros presentan entre sí notable semejanza en sus rasgos físicos. Cualquier clasificación es puramente biológica y se refiere sólo a individuos emparentados por transmisión hereditaria.

Se habla de razas blanca, amarilla o negra, simplemente por sus caracteres más saltantes –en estos casos el color de la piel– pero que tal clasificación es inexacta lo prueba el solo hecho de que, por ejemplo, la población del norte de la India es típicamente caucásica en todo me-

nos en el color. Los bosquimanos hotentotes de África figuran clasificados como negros, a pesar de que el color de su piel es tan amarillo como el de los mongólicos. Por otra parte, la noción de raza se confunde a menudo con otro tipo de agrupaciones humanas, así se habla de raza japonesa, judía o aria, sin tener en cuenta que el pueblo japonés es una nacionalidad dentro de la que existen diferentes caracteres raciales, el pueblo judío constituye un grupo cultural, también religioso, racialmente muy heterogéneo y el término *ario* comprende a todos los pueblos de lengua aria o indoeuropeo, de muy diferentes características físicas. Lo mismo sucede cuando se habla de “raza quechua” o “raza aimara”, que son grupos lingüísticos andinos, incluso con significativas variantes.

Muchas veces se ha intentado distinguir las razas con un criterio único; pero, como ya se dijo, resulta imposible encontrar una característica aislante, cualquiera que sea. Esto nos está probando no sólo el significado relativo de cualquier concepto sino también el hecho de que no existe “raza pura”.

2. Origen de las razas. El tipo físico y la cultura

Puesto que todos los hombres somos miembros de una sola especie y ya que los fósiles humanos de épocas remotas son tan diferentes en muchos aspectos a los esqueletos de los hombres actuales, se ha hecho común la opinión de que la diversidad de razas que ahora se advierte es posterior a la aparición del *Homo sapiens*. Parece ser, en efecto, que las características que comparten todas las razas constituyen propiedades específicas del *Homo sapiens*. ¿Cómo se explica entonces la posición de los otros fósiles humanos? La antropología ha visto formarse así dos escuelas principales de interpretación acerca de los orígenes del hombre actual y sus principales troncos raciales. Éstas son: 1) la escuela *monocentrista* y 2) la escuela *policentrista*. Los monocentristas, entre ellos Vallois y Olivier (franceses), Howells (norteamericano), Oakley (inglés), Bounak, Niesturj, Roguinski e Iakimov (rusos), consideran, con bastantes pruebas en apoyo de esta tesis, que el hombre actual consumó su evolución en un solo centro. Los diversos fósiles anteriores al Paleolítico Superior que se ubican en dos ramas laterales de un tronco central se extinguieron por falta de sucesión y no por causa de la evolución. Piensan que en el curso de la evolución la humanidad ha pasado por un estado que llaman *paleonthrópico*, pero no consideran, sin embargo, que todo grupo local de *pleoanthropos* sea antepasado del hom-

bre moderno. Por razones históricas y naturales, algunos grupos de paleoanthropos no participaron en la formación del hombre actual, o sólo participaron en ese proceso posteriormente, cruzándose con el *Homo sapiens* ya existente. Algunos investigadores de esta misma corriente, entre los que se cuenta Iakimov, creen que los neanderthales tardíos llamados “clásicos” han sido uno de los grupos marginales en la evolución del *Homo sapiens*. En realidad, el hombre de Neanderthal difería mucho del *Homo sapiens* en el aspecto físico, era bajo (1,50-1,65 m), rechoncho, de gran cabeza, rostro grande y tosco y también diferente en su estructura cerebral, así como de la mano. Sin embargo, los neanderthalenses europeos no se extinguieron en un callejón sin salida de la evolución, también ellos hicieron considerables progresos en el desarrollo de la cultura, de la sociedad y del lenguaje, pero sus rasgos de fortaleza física excesiva y su rudeza estructural obstaculizaron y complicaron su transformación y desarrollo posterior.

De acuerdo con los monocentristas, sólo se tiene una línea o tronco central teórico –puesto que no ha sido confirmada una secuencia de fósiles con características que así lo señalen– que asciende triunfal hasta la copa del árbol, donde salen recién las ramas que representan los linajes que se conectan con los principales troncos raciales. Dice Hulse: “Parecería que no se ha conseguido extraer los huesos de nuestros antepasados directos, de nuestros tatarabuelos, sino de nuestros tíos abuelos que no dejaron descendencia”.

Otros especialistas sostienen que el hombre de Neanderthal fue antepasado nuestro, afirmando que de uno u otro modo se produjo una hibridación –como piensa Hooton– por lo menos en relación con algunos neanderthaloides.

F. Weindenreich (norteamericano), fundador de la teoría *policéntrica*, supone que el hombre actual apareció evolutivamente en varios centros o regiones relativamente independientes y con ritmos evolutivos diferentes. Esta teoría sostiene que el hombre surgió en cada centro partiendo de los grupos más arcaicos y que esta diversidad de génesis dio lugar a la formación de los troncos raciales principales: európedo, negroide, australoide, mongoliano, etc. Los partidarios de la teoría policéntrica, entre ellos Devetz y Alexeiev (rusos), Coon y Brace (norteamericanos) y otros, basan sus conclusiones en el hecho de que los representantes de las razas actuales siguen poseyendo algunos rasgos típicos de fósiles hallados en territorios donde dichas razas han vivido en alguna época. Weindenreich propuso un esquema para representar la filogenia inmediata del *Homo sapiens*, pero no en la forma de un árbol

con ramas sino de un enrejado. Por su parte, Coon ha propuesto también un esquema semejante y otros investigadores, con ciertas variantes, participan de esta concepción general.

Weindenreich y Hooton observaron que la continuidad genética existe dentro de la especie y que todo diagrama que no muestre esa continuidad resulta desorientador. Asimismo señaló Weindenreich que ciertas características del *Sinanthropus* y de los últimos fósiles chinos (Chou-Ku-Tien superior) anticipan ya algunas de las características de los actuales habitantes del Asia oriental y que ciertos rasgos del hombre de Solo anticipan a los del de Wadjak y de los actuales nativos australianos; pero, dice Hulse, el examen de los restos fósiles demuestra que no fue así. La humanidad en su conjunto evolucionó muy considerablemente en las últimas 30 mil generaciones. En lo que sí están de acuerdo los taxonomistas es en que los seres humanos de los primeros tiempos podían ser clasificados como otra especie distinta de la nuestra, incluso algunos hablan hasta de géneros distintos. Por otra parte, señala Hulse, que resulta más lógico pensar que hubo también diferencias en las poblaciones del Paleolítico Inferior, en la misma magnitud que las encontramos en las poblaciones actuales de las distintas partes del mundo.

Considera Iakimov que la hipótesis más probable acerca de los antepasados del hombre moderno y del lugar y época de su origen, podría enunciarse de la siguiente manera: los antepasados del hombre actual fueron los *paleoanthropos*, que presentaban una serie de características *sapiens* y vivían en el este y sur de Asia y en el noreste de África. Partiendo de estas regiones los grupos de *Homo sapiens* se dispersaron por los territorios vecinos. Las razas actuales se fueron constituyendo en la medida que aquellas poblaciones de *Homo sapiens*, morfológicamente “neutras” con respecto a las modernas características raciales, fueron emigrando, asentándose e integrándose socialmente.

Ya más concretamente, en cuanto a la selección natural y a su injerencia en la formación de las razas, hay que llegar a la conclusión, de acuerdo con Schwidetzky, de que la selección natural obró constantemente en el sentido de una especialización de la capacidad psíquica humana, hasta el punto en que las regulaciones del instinto desaparecen por completo detrás de una libertad de obrar que diluye toda sujeción a un ambiente natural estrecho, puesto que para cada nueva situación encuentra una nueva forma de adaptación. Si bien resulta difícil valorar el grado en que la selección natural interviene en la formación de las razas, ella interviene con más fuerza frente a la selección social cuanto

más primitivas y rudimentarias sean las culturas y menos dominen el ambiente natural, es decir, la selección es más fuerte cuando más se aproximen las condiciones de la existencia del hombre a las del resto del mundo animal. Por eso, en las formas arcaicas y prearcaicas del hombre se considera precisamente que la selección, como agente de la evolución, tiene una importancia tan grande como en las demás especies, pero el desenvolvimiento cada vez más acelerado de la cultura, desde fines del Paleolítico, ya no tiene nada que ver con la selección natural.

Aun cuando en la actualidad se divide o clasifica a la humanidad en tres grandes troncos raciales: *caucasoide*, *negroide*, *mongoloide* y varias subdivisiones, no son éstas las razas originarias de la humanidad ni serán probablemente las últimas. Nos hemos referido a los problemas que existen en cuanto a la interpretación de los restos fósiles y a la evolución de los tipos primitivos, en relación con las razas de nuestros predecesores; pero no hemos visto la mecánica de la formación de las razas.

¿Cuáles son los mecanismos biológicos que han originado las llamadas razas humanas? Las diversas características tipológicas bajo las que agrupamos a las diferentes razas se originaron en cierto momento por medio de lo que los genetistas llaman *mutación*, esto es, un cambio en la estructura genética de la célula reproductora que se manifiesta en el aspecto corporal. Aunque no con frecuencia, estos cambios hereditarios se producen súbitamente y son heredados por los vástagos. Las especies poseen la capacidad de producir nuevos individuos durante las generaciones a partir de diferentes frecuencias y de la combinación de genotipos. Lo que hace la mutación es proporcionar a largo plazo un *stock* de nuevos genes que se mantienen en estado recesivo hasta que llega el momento en que, si las circunstancias lo exigen por las influencias del medio, permiten a los genes suministrar una “ventaja” a su poseedor. Las poblaciones humanas han estado relativamente aisladas en tiempos remotos y por largos períodos. En tales circunstancias las varias mutaciones se fijaron entre los habitantes de una determinada región originando los caracteres de un tipo racial, y así se fueron diferenciando las poblaciones de las distintas regiones cada vez más en tanto estuvieron aisladas.

Cuatro son los factores que determinan las diferencias raciales: 1. la selección natural; 2. la mutación genética, 3. el aislamiento genético y 4. la mezcla de las poblaciones.

1. Es una ley de la evolución, como ya vimos, que los individuos que poseen mayores condiciones de adaptación al medio am-

biente logren sobrevivir y reproducirse en mayor número, y quedan así fijados los genes que producen variaciones valiosas para la especie en un medio determinado.

2. La mutación es un cambio en la estructura genética de la célula reproductora que suscita después cambios hereditarios nuevos.
3. El aislamiento genético es resultado del aislamiento geográfico o social de los grupos humanos, cuyos miembros al constituir una delimitada población procreadora reproducen, generación tras generación, los mismos caracteres genéticos (endorreproducción), acentuándose así los rasgos físicos que los caracterizan.
4. Si se juntan poblaciones con caracteres diferentes y se producen cruzamientos, nacerá una nueva raza o un nuevo grupo racial. En realidad, todos los grupos raciales son de este tipo. Prácticamente todas las razas existentes son razas nuevas en este sentido. Las migraciones que vienen produciéndose desde hace muchos siglos han determinado grupos con muchas características nuevas, salvo allí donde las poblaciones han estado aisladas por largos períodos y en remotas regiones de la Tierra, que casi ya no existen.

Así podemos entender cómo las combinaciones, efecto de las migraciones, lo mismo que el cruzamiento y el propio aislamiento de muchos grupos, han hecho desaparecer los tipos raciales *básicos* que originalmente habitaron la Tierra y, a medida que pasa el tiempo, las características de las actuales razas irán siendo cada vez menos descriptivas. Esta es también la razón por la que hay tantos subgrupos raciales y por la que existen tantos tipos de razas mixtas en el mundo. Los vascos y los judíos, por ejemplo, constituyen los dos grupos étnicos más antiguos de los que se tiene noticias. Los vascos hablan una lengua que ya no tiene relación alguna con las que se hablan en Europa, y los judíos dicen tener, de acuerdo con la Biblia, 4.000 años de antigüedad; pero ni unos ni otros pueden jactarse seriamente de tener una filiación pura. Utilizando los grupos sanguíneos y otras relaciones de los antígenos grupales, las investigaciones demuestran que los judíos de una región determinada se parecen más a sus vecinos que a los judíos de otras regiones. En cuanto a los vascos, los vascos españoles –algo diferentes a los vascos franceses– pertenecen fundamentalmente y desde los primeros datos que sobre ellos se conoce, a la raza mediterránea en general; el substrato racial de la población vasca se compone de una fuerte mayoría atlantomediterránea y de una minoría iberoinsular; sin embargo,

sobre esta base, ya no del todo homogénea, se han insertado elementos braquicéfalos, de cara ancha y emparentados con los alpinos.

Por otra parte, los rasgos con los que suele identificarse a una raza, como el color de la piel, la textura del cabello, el grosor de los labios, el ancho de la nariz o el pliegue epicántico de los ojos, son rasgos que se pueden combinar y heredar independientemente unos de los otros; por lo tanto, no son buenos indicadores para determinar la ascendencia racial. Mejores referencias pueden alcanzarnos aquellos rasgos que son accidentales, como la llamada mancha mongólica, el diente de pala o la capacidad de detectar el sabor del PTC (feniltiocarbamida), que como otras sustancias químicamente emparentadas, resultan insípidas a algunas personas y de sabor amargo a otras, variando la proporción de gustadores y de agéusicos en las distintas poblaciones.

3. Sistemática racial. Tipos raciales en los pueblos modernos

El problema de la raza o, mejor dicho, el problema de quienes se preocupan por encontrar asideros para determinar, distinguir y calificar las distintas razas humanas, es que hasta el momento no se ha podido establecer un patrón constante, o una referencia significativamente válida para clasificar racialmente a los seres humanos. El solo hecho de que se hayan formulado tantas clasificaciones, como etnólogos y antropólogos se han preocupado de la cuestión, nos ofrece prueba de ello.

Hay, en efecto, muchos rasgos que diferencian a los grupos humanos por sus características físicas, ya lo hemos dicho, pero todos ellos resultan muy relativos. Por ejemplo, el color de la piel (blanco, amarillo, negro, cobrizo, etc.) que es el más usado, tiene infinitas gamas y no se puede establecer límite para cada una; lo mismo sucede con el tamaño y la forma del cráneo, la textura y color del cabello, que resultan frecuentemente contradictorios. Hay negros con el tamaño del cráneo de los nórdicos y con el color y el pelo de otras razas. En realidad, ningún grupo humano posee rasgos propios y exclusivos y es, precisamente, la variabilidad el factor más saltante en el estudio de los tipos físicos. Con esto se quiere decir que no hay dos seres humanos iguales, menos dos familias y en absoluto dos poblaciones. Tampoco se puede utilizar los tipos de sangre, puesto que en todas las poblaciones se encuentran los mismos caracteres serológicos, lo que sí varía son las frecuencias, pero también de un modo muy relativo, lo mismo que los rasgos accidentales como el diente de pala, la mancha mongólica o el sabor del PTC, a los

que hemos aludido, pero sólo para ubicar y de modo muy general, grandes grupos humanos lejanamente emparentados. Por ello Sauter tiene toda la razón cuando afirma que “toda clasificación de las variedades humanas es arbitraria, más que cualquier taxonomía zoológica”. En todo caso, como ya lo expresamos anteriormente, la realidad es sólo estadística porque las descripciones se basan en la frecuencia de ciertos caracteres más o menos representativos de cada conjunto examinado por los investigadores. Veamos, en cuanto a la sistemática racial, las más importantes teorías propuestas:

En 1889, J. Deniker propuso una clasificación de la humanidad tomando el cabello como rasgo distintivo y relacionándolo, en algunos casos, con otros caracteres. Así tenemos:

1. Cabellos crespos y nariz ancha.
2. Cabellos rizados u ondulados.
3. Cabellos ondulados color castaño o negro y ojos oscuros.
4. Cabellos ondulados o lisos y rubios, ojos claros.
5. Cabellos lisos u ondulados negros.
6. Ojos oscuros y cabellos lisos.

De esta manera distinguía seis categorías principales compuestas de 29 razas. Su valor es más que discutible.

El criterio utilizado por Roland Dixon (1923) es puramente convencional: recurre a los índices cefálico-horizontal, cefálico-verticolongitudinal e índice nasal. Las combinaciones posibles arrojan 27 razas. Su excesivo simplismo –como lo califica Juan Comas– y la limitación de los caracteres que toma en cuenta, la hacen prácticamente inutilizable para diferenciar a los distintos grupos humanos.

A.C. Haddon propone otra clasificación, utilizando como rasgo básico la contextura del cabello, pero acude en segundo término a la talla e índices cefálico y nasal. Así divide a la humanidad en tres grandes grupos (ulotricos, cimotricos y lisotricos) y 36 subgrupos.

E.A. Hooton, a partir de los tres grandes troncos raciales: caucasoide, negroide y mongoloide, propuso una clasificación en la que hace entrar a las que denomina “razas compuestas”, que resultan por mestizaje de las “razas primarias”, 21 en total. Es, como todas las demás, una clasificación arbitraria y, a pesar de las objeciones que se le hicieron, fue de las más usadas.

Eickstedt, el famoso estudioso de las razas, propuso en 1934 una clasificación semejante a la de Hooton. En ella considera tres grandes troncos raciales que denomina: 1. europeiforme, razas blancas o leucoder-

mas; 2. tronco negriforme, razas negras o melanodermas y 3. tronco mongoliforme, razas amarillas o xantodermas. Al primer tronco lo subdivide en seis subgrupos regionales, al segundo en dos subgrupos regionales y 10 divisiones, y al tercer tronco lo subdivide en un grupo, 6 subgrupos y 14 divisiones. En este último combina tanto las regiones como las zonas de contacto interracial y las características de las formas craneanas. Sin embargo, el mismo Eickstedt considera que su esquema sólo tiene un valor provisional.

G. Montandon hizo también el intento de clasificar a los grupos humanos de acuerdo con su teoría hologenista, estableciendo nueve grandes razas, que después redujo a cinco: 1. pigmoide, 2. negroide, 3. veddo-australoides, 4. mongoloide y 5. europeoide, que se subdividen en 20 razas.

Henry Vallois propuso en 1948 la división de la especie humana en 27 razas reunidas en cuatro grupos:

1. Gran raza australoides, con las razas veda y australiana.
2. Gran raza negra, con las razas etiópica, melano-africana, negrilla, khoisan, melano-hindú, negrita y melanésica.
3. Gran raza amarilla, con las razas paleosiberiana, nord-mongola, sud-mongola, indonésica, polinésica, esquimal y amerindia.
4. Gran raza blanca con las razas nórdica, este-europea, dinárica, alpina, mediterránea, aína, armenoide, sudoriental e indo-afgana.

C.S. Coon, S.M. Garn y J.B. Birdsell aceptan la tradicional división en tres grandes troncos raciales: negroide, mongoloide y caucasoide, añaden la australoides y separan la amerindia y polinésica, que aunque tienen caracteres mongoloides han sufrido ya notables mestizajes. Resultan en total seis grupos primarios. Analizan la posición evolutiva, la estructura corporal y los caracteres específicos de las poblaciones, estableciendo lo que denominan una "clasificación funcional" y bajo estas primeras divisiones separan a la humanidad en 30 grupos raciales.

El tejido sanguíneo ha resultado ser particularmente útil en los conocimientos sobre la historia evolutiva de la especie humana y, en particular, en las investigaciones sobre las semejanzas y diferencias que caracterizan a las actuales poblaciones. Ciertas propiedades de la sangre se presentan con frecuencias muy variables en los distintos grupos humanos y cada día son mejor conocidas.

Con los adelantos en una nueva rama de la antropología física conocida ya como *antropología molecular*, se han obtenido nuevos indicadores basados en las semejanzas de los individuos que comparten deter-

minados alelos, esto es cada uno de los genes de la pareja que dan lugar a un mismo carácter mendeliano y ocupan idénticos *loci* en una pareja de cromosomas homólogos; en consecuencia las razas difieren entre sí por sus frecuencias alélicas. Estas semejanzas y diferencias pueden ser advertidas con mayor o menor frecuencia en los antígenos grupales y la reacción inmunitaria, en los niveles de complejidad de los grupos sanguíneos del sistema ABO, en los niveles de complejidad de los grupos Rh, en el factor Diego, en las isoenzimas y en otros marcadores de interés antropológico como el feniltiocarbomida, la seroalbúmina, las proteínas salivales básicas y muchos otros indicadores que permiten de alguna manera diferenciar a las poblaciones humanas sobre la base de un gran número de rasgos genéticos *invisibles* cuyas frecuencias medias se agrupan en grados estadísticamente significativos. Así, cuando se examinan grandes series de frecuencias de grupos sanguíneos, es bastante notorio que ciertas combinaciones son características de ciertos grupos raciales. Pero hay que tener siempre en cuenta que estas frecuencias y estos grados estadísticamente significativos no permiten la distinción entre los grupos humanos a nivel morfológico, por ello precisamente se denominan invisibles. Y la distinción a nivel morfológico no es posible debido a la complejidad del control genético de los rasgos somatológicos y somatométricos utilizados, así como a la importancia de los factores ambientales sumamente variables que sobre ellos influyen. Para J.L. Heim (1972) una clasificación de las razas debe tener en cuenta caracteres morfológicos, bioquímicos, fisiológicos e, incluso, patológicos. De esta manera la noción de raza queda circunscrita sólo al orden biológico y se separa claramente de los conceptos de *cultura*, *sociedad*, *pueblo*, *nación*, *lengua*, *etnia* e incluso de *población*, cuya naturaleza y configuración no son de orden genético ni biológico.

Teniendo en cuenta lo que acabamos de exponer, sólo por la frecuencia de sus rasgos y sin que deba entenderse que los grandes grupos humanos que denominamos razas posean características invariables y que, además, son denominaciones muy generales e imprecisas, se puede considerar en un cuadro general de las razas cuatro grandes troncos, dos subtroncos y 34 grupos raciales:

Tronco negroide: pigmeos, bosquimanos hotentotes, africanos occidentales, africanos orientales, negros nilóticos, negros sudafricanos, negros oceánicos, negros norteamericanos, otros grupos.

Tronco mongoloide: mongoloides meridionales, mongoloides septentrionales, paleomongoloides, mongoloides típicos y esquimales.

Tronco caucasoide: nórdicos, alpinos, mediterráneos y árabe-beréberes, hindúes, indo-afganos, dináricos o adriáticos, drávidas, armenoides, ibero-insulares, lapones, turanios y áinus.

Tronco australoide: australianos, tasmanianos, vedo-australoides e indo-australoides.

Subtronco amerindio: noramerindios, mesoamerindios

Suramerindios. Estos últimos subdivididos en andinos, amazónidos, pampeanos y paleoamerindios.

Subtronco polinésico: polinesios, micronesios, neo-hawaianos y otros grupos raciales.

Los individuos del tronco negroide se hallan dispersos en África, Melanesia y Malasia. Entre ellos se observan grandes diferencias físicas según los grupos humanos más o menos aislados y la región donde habitan. Del negro llamado “prototipo” existen infinidad de variantes, desde el corpulento kru de Liberia al diminuto pigmeo del Congo. Los negros del litoral occidental africano, aunque de talla mediana, son de compleción robusta y desarrollo perfecto, mientras que los del litoral oriental se caracterizan por su gran altura y delgadez. Los bosquimanos, moradores del desierto, y los hotentotes, al igual que los mangbetus y los semihamitas, muestran caracteres indiciarios de que en algún tiempo remoto una extraña raza irrumpió en esa región del África y modificó el tipo racial. En África se han encontrado cuatro fósiles de *Homo sapiens-sapiens*, que significarían los más antiguos antecesores conocidos de las razas actuales, ellos son: el Hombre de Asselar, hallado por Besnard y Monod (1927) en el corazón del Sahara; el Hombre de Boskop, hallado en Boskop, Transvaal, Sudáfrica (1913), cuyo cráneo supera en tamaño a todo otro conocido, y el hombre de Cueva de Gamble, hallado por Louis Leakey en Kenia, en asociación con instrumentos capsienes.

El tronco mongoloide está esparcido en Asia y algunas islas del Pacífico. Todos los amerindios podrían integrarse sin dificultad, como dice Valls, a este tronco, pero su prolongado aislamiento los ha vuelto diferentes en numerosos e importantes caracteres, por eso los consideramos en un subtronco separado. El tronco mongoloide presenta la mayor variedad de rasgos físicos y la más amplia distribución geográfica y resulta casi imposible establecer diferencias entre el tipo más o menos representativo y sus innumerables mezclas con negros, australoides y caucásicos. Los mongólicos se extienden desde Birmania y El Tibet al Japón y desde la península de Malaca por toda la Siberia oriental hasta Alaska. Los más notables de los mongoloides son los chinos, coreanos y japo-

neses, de complexión fina y estatura mediana, y los esquimales de Alaska, bajos y de ordinario rechonchos. Dentro de este tronco suele considerarse a los aínus, habitantes de las islas de Hokkaido, que parecen ser más bien de origen caucasoide aunque no cabe duda de su mezcla mongólica.

El tronco caucasoide tiene representantes esparcidos por todos los ámbitos de la tierra; sin embargo, los más típicos son los europeos, subdivididos generalmente en cuatro ramas principales: mediterráneos, alpinos, nórdicos e índicos, con los demás grupos raciales que arriba se consideran. Los individuos de la primera rama tienen estatura regular, complexión robusta y cráneo alargado, se cuenta también los habitantes caucásicos del norte de África. Los alpinos, que se extienden desde el centro de Francia hasta Rusia, se distinguen por su cabeza redonda, cara ancha y complexión entre mediana y robusta. Los nórdicos, que viven en Gran Bretaña, Escandinavia y otras regiones septentrionales de Europa, son altos y dolicocefalos, de piel blanca, ojos claros y pelo rubio. Los individuos de rasgos caucásicos predominan también en América aunque no son oriundos de este continente. En Asia habitan desde el Irak y Turquía hasta Ceilán. Al mismo grupo pertenecen las poblaciones del norte de la India, así como los aínus de las islas Hokkaido, del Japón septentrional (Hokkaido, Salkhalin y Curiles) prácticamente en vías de desaparición.

Los rasgos faciales de los aborígenes australianos son evidentemente arcaicos y muy característicos. Lo mismo sucede con los tasmanianos, que han sido prácticamente extinguidos, pues sólo quedan unos pocos descendientes ya mezclados. De hecho los australoides son tan distintos que, aunque muchos científicos interpreten sus diferencias como resultado de un antiguo mestizaje entre prototipos muy primitivos (quizá negroides y caucasoides) pueden ser más bien considerados como pertenecientes a uno de los grandes troncos raciales. Al menos así parece confirmarlo el hallazgo de algunos fósiles de *Homo sapiens-sapiens*, conocidos respectivamente como los hombres de Wadjak y de Keilor, que siendo bastante diferentes a sus coetáneos tienen enorme parecido con los esqueletos de los australoides modernos.

Los polinesios nativos (*kanakas*, en su lengua) son de tipo físico bastante homogéneo, estatura elevada, pelo negro lacio y coloración de la piel moreno-clara. No se conoce su origen aunque se cree que proceden del Asia sudoriental, a través de dos corrientes principales de migración. Uno de los grupos pudo haber venido por Indonesia y parece manifestar su procedencia a través de la lengua y del elemento malayo

de la población. Las analogías y diferencias con los melanesios y micronesios resultan problemáticas, pero de manera general se puede decir que hay más semejanzas entre micronesios y melanesios que entre polinesios y melanesios.

Dentro del subtronco amerindio se comprende a varios grupos raciales aborígenes tanto de Norteamérica como de Sudamérica, es decir, a todos los indígenas americanos, exceptuando a los esquimales. Todos los grupos amerindios pueden ser considerados sin mayores problemas dentro del tronco mongoloide, pero su prolongado aislamiento durante unos 40 mil años les ha conferido caracteres propios y claramente diferenciables. Las diferencias más notables entre los amerindios y mongoloides actuales, señala Valls, son las siguientes: 1) pigmentación de la piel, pues los amerindios presentan tonos más oscuros; 2) el aplastamiento facial es definitivamente menor que en los mongoloides; 3) el índice nasal es en ambos grupos predominantemente intermedio, con narices mesorrinas, pero en los americanos, particularmente en los andinos y noramerindios son frecuentes las narices prominentes e incluso convexas, que no se encuentran en los mongoloides asiáticos; 4) en los amerindios la cabeza suele tener mayor inclinación de la frente y arcos supraorbitarios más desarrollados, y 5) los marcadores sanguíneos presentan frecuencias muy diferentes. Se trata en conjunto —advierte Valls— de un tronco homogéneo mas no uniforme que presentan los amerindios actuales tanto en el orden antropométrico como en el antropogenético y si bien puede señalarse un pequeño número de subrazas y/o tipos locales, no son en rigor una multiplicidad de razas bien diferenciables unas de otras. A este substrato racial más o menos homogéneo se agregaron, desde principios del siglo XVI, un contingente caucasoide y otro negroide que, cada vez más con mayor intensidad, han modificado notablemente la base mongoloide las poblaciones americanas.

Entre las características comunes a todos los amerindios se puede mencionar las siguientes: estatura media, pero con extremas oscilaciones, que van de 1,80 m en algunos grupos de patagones hasta la pequeña estatura de otros, como los suga venezolanos, que hicieron pensar alguna vez en “pigmoides” sudamericanos; estructura corporal robusta, braquimorfa, con anchura biacromial, que confiere al tronco una imagen frontal cuadrangular; la pigmentación de la piel es variable entre el castaño amarillento claro y el castaño oscuro. Ciertos grupos presentan una frecuencia inusitada de albinismo, por ejemplo los hopi y los zuni de los Estados Unidos; escasa pilosidad corporal, barba rala, cabello liso y negro, como características constantes. Es muy frecuente la mancha pigmentaria (*man-*

cha mongólica) congénita, que se presenta en un 80 por ciento entre los niños nacidos en la costa pacífica, aumenta entre los grupos andinos a un 85 por ciento, para descender en las tribus amazónicas a un mínimo de un 20 por ciento. El índice craneano suele ser elevado con escasos núcleos de dolicocefalia. La forma de la nariz es variada pero nunca platirrina. La morfología ocular ofrece con frecuencia los rasgos del *ojo mongólico*, con valores del 30 al 50 por ciento. Es característica en los dientes incisivos superiores de los amerindios la *forma de pala*, esto es, cóncavos en la parte posterior de la corona.

Desde el punto de vista fisiológico, los amerindios se caracterizan por un metabolismo basal más elevado que en los caucasoides, que varía en las distintas poblaciones del 5 al 18 por ciento mayor en igualdad de condiciones climáticas, altitud, edad, sexo, corpulencia, etc. La frecuencia de pulsaciones varía entre 55 a 65 por minuto en los grupos costeros, pero entre los quechuas y aymaras, que viven por encima de los 3.000 metros de altitud, se eleva a 70 por minuto.

En cuanto a los suramerindios, prácticamente todos pertenecen al grupo sanguíneo O, la presencia de A o B se atribuye al mestizaje con caucasoides o negroides. La distribución del grupo Diego ofrece características muy significativas, así en algunas etnias peruanas todos los individuos resultan ser Di (a+), en cambio en otras de Venezuela y Brasil no existe el antígeno Diego; tampoco se halla este factor en los grupos chilenos más meridionales (mapuche, alacaluf, yaghan); en otras etnias de amerindios del sur se dan todas las gamas posibles de frecuencia. De tal manera que esta variabilidad se convierte en un indicador importante para la clasificación de estas poblaciones.

Resulta interesante señalar que la agudeza visual de los andinos es cinco veces superior a la de los caucasoides. Puede deberse a la excepcional transparencia del aire en las regiones de los Andes, que favorece una mayor agudeza visual –lo probaría el hecho de que los caucasoides en estas regiones mejoran también su visión– o quizá, como lo hace notar también Valls, porque los andinos desde pequeños han ejercitado su visión con más intensidad y necesidad que los caucasoides. Si bien no es fácil discriminar los factores raciales o ambientales de la agudeza visual de los andinos y de amerindios en general, es un hecho que puede advertirse como característica peculiar de estos grupos.

¿Qué conclusiones aporta el estudio sistemático de los caracteres raciales para aclarar la cuestión del poblamiento originario de América? En primer lugar, no se discute ya el hecho de que el subtronco racial amerindio se desprendió del tronco mongoloide. Esto desecha definiti-

vamente las teorías propuestas sobre el pluralismo racial originario de los amerindios, lo mismo que las hipótesis planteadas con tanto entusiasmo sobre el autoctonismo de los americanos (Ameghino) y las migraciones en época precolombina de negroides procedentes de África occidental; la emigración transatlántica desde Europa de elementos caucoides de tipología cromagnóide; el origen australoide de una parte sudamericana, junto con polinésicos a través de las islas de Pascua (Montandon); la emigración transpacífica de australianos por la Antártica, más libre de hielos que en la actualidad, como estación intermedia y después su penetración a Sudamérica (Mendes-Correa), así como el origen amerindio de los polinesios por una migración transpacífica hacia el oeste, y otras más.

En segundo lugar, el primer poblamiento de América ha sido reciente en comparación con los otros continentes. Según cálculos prudentes se puede admitir que éste se produjo hace unos 40 mil años, o en términos de evolución humana unas mil generaciones. Es tiempo demasiado corto para que se haya producido una diferenciación integral acentuada, pero suficiente para conferir a los grupos americanos precolombinos una homogeneidad diferencial significativa con sus antepasados mongoloides. Salvo algunas excepciones, como fueron aztecas, mayas e incas, el aislamiento de otras poblaciones y su pequeño tamaño hizo que pudieran actuar como factores de diferenciación.

Otro factor a considerar es la enorme diversidad ambiental a la que tuvieron que adaptarse en tan corto número de generaciones los descendientes de los primeros pobladores que atravesaron por la región de Bering. El poblamiento de América se llevó a cabo mediante oleadas migratorias que permitieron en pocos miles de años alcanzar el extremo meridional del continente, Patagonia ya estaba habitada hace por lo menos 12 mil años.

4. Problemas raciales

Cuenta un mito malayo que estando un día Dios aburrido por no tener a nadie que le adorase y entendiese, decidió crear al hombre, y lo hizo de pan. Para ello preparó una buena masa con harina de mijo y leche de cabra, le dio forma humana y la metió en el horno; pero como Dios no tenía experiencia en hacer hombres la dejó mucho tiempo al fuego y se quemó; siendo Dios no podía hacer nada equivocado, decidió entonces que ese hombre fuese el progenitor de los negros y le dio vida. En un segundo intento, con temor a que la masa se le quemase,

la sacó cuando estaba todavía blanca y semicruda, como ese resultado tampoco le satisfizo decidió que fuese el progenitor de los blancos. Con la experiencia adquirida logró en el tercer intento el producto deseado, un hombre bien cocido, como él lo quería, le dio vida y creó al progenitor de los malayos. Y así, como éste, todos los pueblos tienen sus mitos de origen en los que explican y reafirman los caracteres de su raza. El mito más antiguo y el de mayor predicamento en Occidente es, seguramente, el mito bíblico de los hijos de Noé. Como sabemos, Noé, patriarca hebreo, recibió de Dios el encargo de construir un arca en la que él, su familia y una pareja, por lo menos, de toda especie de animal viviente pudieran sobrevivir al diluvio con que Dios se disponía a acabar con la violencia y la corrupción en la Tierra (Gén. 6:5 a 7:24). Una vez que las aguas descendieron, Dios hizo una alianza con Noé y le mandó con su familia poblar la Tierra. Noé fue padre de Sem, Cam y Jafet. Noé comenzó a cultivar la tierra y plantó una viña. Un día Noé bebió vino, se emborrachó y se quedó tirado y desnudo en medio de la tienda, Cam se ríe de él y fue a contárselo a sus hermanos, quienes acudieron a cubrirlo. Cuando Noé despertó de su borrachera y supo lo que su hijo menor había hecho con él lo maldijo “Maldito sea Canaán (Cam), será el esclavo más bajo de sus dos hermanos”. Sem fue el fundador de los pueblos semitas, Cam de los africanos y Jafet de los pueblos europeos.

Como estos mitos hay muchos otros en los diferentes pueblos y culturas que relatan los orígenes del hombre o de las razas, en los cuales se trasunta las diferencias humanas bajo las premisas y conceptos de los pueblos que las han ideado. La observación común de que no todos los pueblos son iguales, unida a las diferencias en las costumbres y modos de vida, en las creencias religiosas, así como a los intereses de grupo y a la índole de las relaciones entre poblaciones que consideran estas diferencias como esenciales en su vida, han robustecido desde tiempos muy antiguos los prejuicios y antagonismos raciales. No han sido el espíritu de agresividad ni el etnocentrismo los que han dado origen a las ideas racistas, éstos son más bien resultado de ellas, a las que a la vez las alimentan. El racismo surge como consecuencia del dominio y la explotación de los recursos humanos o materiales de un pueblo por otro de diferentes características somáticas y, a veces, puramente culturales. El racismo es así la justificación etnocentrista de la dominación. Las diferencias raciales por sí solas no generan prejuicios racistas cuando no hay algún tipo de explotación o de temor económico.

Aristóteles admitía la idea de que ciertos pueblos nacen para ser libres y otros para ser esclavos, y esta idea ha tenido enorme trascen-

dencia en Occidente. Sirvió de base al teólogo español fray Ginés de Sepúlveda para justificar la esclavitud de los indios americanos, a quienes por no figurar en las Sagradas Escrituras se les calificó de “irracionales, inferiores y perversos”. Aunque la esclavitud de los indígenas fue oficialmente breve en las colonias españolas, su sojuzgamiento, explotación y aniquilamiento de los siglos posteriores se asentaron en el enorme prejuicio racial que mantuvieron los conquistadores españoles y que heredaron, para su provecho, sus descendientes republicanos. La estratigrafía social de Latinoamérica, si bien implícitamente económica, ha estado basada desde la Colonia en la discriminación racial.

La explotación por parte de los europeos de la agricultura y la industria, condujo a practicar la esclavitud y al ominoso comercio de los negros, quienes eran virtualmente cazados en sus tribus y aldeas africanas. Hubo muchos autores que, con el propósito de mantener la esclavitud la justificaron proclamando que el negro era inferior. El reverendo Thompson publicó en 1772 el opúsculo *De cómo el comercio de los negros en la costa de África se atiene a los principios de humanidad y a las leyes de la religión revelada*, y otro reverendo, Josiah Priest, publicó en 1852 *A Bible Defense of Slavery*, obra en la que, como en la de Ch. Carroll, publicada ya a principios de este siglo, *The Negro as a Beast or in the Image of God?*, se arguye y se muestran pruebas bíblicas y “científicas” de que el negro no pertenece a la familia humana y se afirma que “todas las investigaciones científicas muestran las evidencias de su constitución propiamente simiesca”. Pero esto no debe llamarnos mucho la atención frente a una nueva y altamente sofisticada versión de estas formas de razonamiento que se hallan en el libro *The Bell Curve* de Charles Murray, del American Enterprise Institute, y de Richard J. Herrnstein, profesor de psicología de Harvard, quienes apoyados en análisis psicométricos confirman el “hecho” ya antes planteado de que los negros tienen más bajo rendimiento –quince puntos como promedio– en las pruebas sobre cociente intelectual (IQ) que los blancos, así es que deben por ello ser menos inteligentes. Aducen que el cociente intelectual de los niños es correlativo al de sus padres, en consecuencia la inteligencia debe ser en parte gobernada por la herencia genética y desconocen las explicaciones convencionales que ya se han dado frente a este viejo argumento, como el hecho de que estas pruebas de medición del cociente intelectual están culturalmente predispuestas y que la pobreza y el racismo son los únicos culpables.

El prejuicio contra los negros en Estados Unidos, y desde hace poco contra los “hispanos” es, junto con el uso de estupefacientes, uno de los

más graves problemas sociales que tiene ese país. Y aunque el prejuicio contra los negros, como dice Ashley Montagu, ya no se halla sustentado en los intereses esclavistas de épocas pasadas sino en realidades que pertenecen al campo de la mitología patognomónica, sus causas tienen connotaciones esencialmente económicas. Al respecto decía Juan Comas: “Parece que quienes con más insistencia recuerdan y hacen prevalecer el criterio de discriminación hacia los negros, son los blancos de condición modesta. Son ellos los primeros en temer la competencia negra en el terreno económico y no disponiendo de otro argumento para justificar su orgullo entre ellos recurren al color de la piel, dando así una desmesurada importancia a la pigmentación”.

Desde luego, no es Estados Unidos el único país donde la discriminación y el prejuicio racial se representa con los más notables caracteres. En Sudáfrica, antes que la ONU condenara el *apartheid* (1971), antes también del gran movimiento obrero en la Ciudad de El Cabo, que paralizó el país con una huelga de dos millones de trabajadores negros (1988) e hizo sentir la fuerza de la enorme mayoría, que F.W. de Klerk llevara a cabo su política de reforma –la cual trajo como consecuencia la liberación del líder negro Nelson Mandela (1990)– y antes de que se definiera finalmente el nuevo régimen con la elección de Mandela como presidente del país (1994), el problema del negro era aún peor que en Estados Unidos, si se tiene en cuenta la propia posición oficial del gobierno y del Estado frente a la población de aborígenes negros. Evidentemente aquí el problema ofrecía tan dramáticas perspectivas que tuvo que ser resuelto en aras de la supervivencia de todos, blancos y negros. Pero han surgido últimamente graves corrientes racistas en Europa, combinadas con xenofobia, principalmente en Austria y Alemania, pero también en Francia y aun en España, como consecuencia de los altos índices de desempleo y la proporción de inmigrantes de países menos desarrollados que ofrecen mano de obra mucho más barata que los obreros nacionales, a quienes naturalmente alarma la competencia.

El antisemitismo como prejuicio y política adoptados por algunos Estados tiene una larga historia, cuya más trágica expresión de barbarie se dio en la civilizada Alemania nazi, con el exterminio de seis millones de judíos. El hecho de que muchos de los judíos puedan ser fácilmente identificados se debe a sus costumbres, a su lengua, a su religión y a un sinnúmero de semejanzas externas, incluso a sus gestos, y no a sus rasgos físicos heredados. Si –como expresa Juan Comas– los nazis hubiesen dispuesto del conocimiento de los verdaderos caracteres físicos para diferenciar a los judíos ¿para qué obligarlos a ostentar la estrella de

David a fin de que los “arios” pudieran identificarlos? La pretendida existencia de la “raza judía” y de la absurda superioridad de la raza “aria” sólo estuvieron sustentadas en el mito del racismo. La mitología de esa superioridad fue iniciada por el conde Henri de Boulanivilliers (1658-1722), quien planteó la existencia de una aristocracia de “sangre germánica”. Pero fue Artur de Gabineau quien configuró la doctrina de la “superioridad aria”. Posteriormente sus discípulos se encargaron de adjudicar al tipo “ario” las características que debía poseer: alta estatura, ojos azules, cabello rubio y cabeza alargada, añadiéndole las siguientes cualidades psíquicas: nobleza innata, vigor viril, agresividad natural, objetividad imperturbable, horror a las palabras inútiles y a la vana retórica, odio a la masa amorfa, inteligencia precisa, dureza para consigo mismo y para con los demás, gran sentido de responsabilidad, perseverancia y voluntad férreas. Se utilizó la denominación de “raza teutona” y “sangre teutona”, quedando oficializada la tesis. Pero lo curioso es que —relata Comas— cuando el emperador Guillermo II quiso formar un mapa racial de Alemania para hacer resaltar el elemento ario, los datos recogidos no pudieron publicarse por ser tan grande la heterogeneidad que en regiones enteras, como en el Ducado de Baden, no se encontró un solo individuo del tipo “nórdico puro”.

El racismo se puede definir como la doctrina que afirma la superioridad de determinadas razas y se basa en esta pretendida superioridad para dominar e, incluso, suprimir a las demás. La concepción racista no cree en modo alguno en la igualdad de los hombres, los pueblos y las culturas sino que, por el contrario, reconoce tanto su diversidad como el valor especial de una raza “superior” que le confiere supremacía y derechos de dominio. Sabemos que semejante concepción no tiene asidero científico alguno, ni racional posible, y que las tesis racistas son construcciones gratuitas basadas en una antropología falsa, tendenciosa y pueril que ningún antropólogo mentalmente equilibrado podría suscribir. Sin embargo, son todavía muchas las personas y los grupos sociales que de uno u otro modo demuestran sus prejuicios raciales. El problema, como trataremos de examinar, embarga una serie de fenómenos que se producen en diversos planos de la conciencia, evidentemente irracionales.

En 1952, la Unesco convocó a los más destacados especialistas del mundo para analizar y definir la posición antropológica sobre la cuestión racial y el significado de las diferencias que implica el concepto de raza. Todos llegaron al acuerdo, y así lo explican en una importante declaración, que nada justifica la idea de que las diferencias genéticas hereditarias sea un factor que deba considerarse en el desarrollo de la cul-

tura y en el progreso de los pueblos. Tampoco hay razón alguna para creer que los diversos grupos humanos difieren en su capacidad innata para el desarrollo intelectual y emocional y que se han producido grandes cambios sociales que no tienen relación alguna con los cambios de tipo racial. Que no existe, por otra parte, prueba alguna de la existencia de las llamadas “razas puras” y los únicos caracteres sobre los cuales los antropólogos han podido basar las clasificaciones raciales son únicamente anatómicos y fisiológicos.

En reuniones posteriores, como en la Conferencia Internacional de Moscú, en 1964, y en la de París, en 1967, se amplían estas declaraciones y se condena decididamente el racismo como un obstáculo para el reconocimiento de la dignidad humana, que corrompe a quienes lo profesan, que divide a las naciones, refuerza la tensión internacional, amenaza la paz en el mundo e impide el desarrollo de los pueblos. En las declaraciones de estas dos últimas convenciones se alerta a los científicos del mundo entero y se llama la atención sobre los graves problemas que causa este nefasto fenómeno social que aún no ha sido superado. Investigaciones posteriores de toda índole científica en torno al problema de las razas no sólo ratifican plenamente estos acuerdos sino que abonan con nuevas pruebas a sus declaraciones.

Pero, como decíamos líneas arriba, la discriminación racial y la xenofobia vienen aumentando en el mundo y son alimentadas por motivos económicos y religiosos. Según un informe de la ONU (octubre de 1995) “La xenofobia –dice Glele Ahanhazo, investigador de la Comisión de Derechos Humanos– se ha convertido en algo perturbadoramente común, pese a dos décadas de acciones de la ONU, con sede en Ginebra”. El informe analiza casos discriminatorios en varios países contra gitanos, árabes, judíos, y grupos de inmigrantes, y hace un llamado a los países que han suscrito tratados antidiscriminatorios para que obliguen a que en todas las escuelas y universidades de sus territorios se ofrezcan clases sobre derechos humanos. También pide a los medios masivos de comunicación que aseguren la difusión de temas relacionados con los derechos humanos. Finalmente sugiere que la Asamblea General “establezca un mecanismo para controlar el uso de medios de comunicación que tengan como fin fomentar el odio”.

5. Causas psíquicas del prejuicio racial

Desde luego, estamos absolutamente de acuerdo con las declaraciones de los científicos que tomaron parte en las conferencias interna-

cionales sobre la raza y su naturaleza; pero hay algo más, no podrán ser sólo el entendimiento ni la enseñanza de los hechos científicamente establecidos acerca de la raza medios suficientes para resolver el problema del racismo y los prejuicios raciales. Muchas personas podrán ser ayudadas a comprender esta cuestión y a ver los problemas del racismo mejor que otras, pero también mucha gente no está en condiciones de comprenderlos y, lo que es peor, desarrollan prejuicios raciales como consecuencia de otros fenómenos psíquicos, y son quienes principalmente constituyen el problema. Son los discriminadores y no los discriminados, los perjudiciados y no aquellos contra quienes se dirigen los prejuicios, los que sustentan el problema. Como ya lo dijimos, son la dominación y explotación de un grupo humano por otro lo que origina el racismo cuando determinados valores y patrones culturales se explicitan y cobran forma en las ideas racistas para justificarlas. El racismo—como todo fundamentalismo— es una ideología, construido por ideas que van a conformar patrones de comportamiento de un grupo social, es así que constituido el prejuicio como un patrón en la cultura de un grupo o de un sector social, se adscriben a él los individuos para encauzar sus problemas y darle salida a sus frustraciones y conflictos psicológicos.

Dicho de otra manera, las creencias racistas y la conducta de quienes las profesan están motivadas por rasgos de personalidad de los cuales ellos mismos no son conscientes. Resulta imposible, entonces, influenciarlos substancialmente por más que se les exponga y trate de hacerles comprender los hechos de la ciencia o las razones del sentido común. La fuerza de su ego no les permite la asimilación de nada que se oponga a la satisfacción de sus necesidades psíquicas subyacentes o a la evasión de sus frustraciones, salvo que, como en el caso de Sudáfrica—rodeada de países con enormes conflictos étnicos y en medio de gravísimos acontecimientos que amenazaban la existencia de poblaciones enteras— pueda más la razón, o quizá el miedo a la aniquilación, que los propios prejuicios.

Las personas muestran prejuicios raciales porque este es un mecanismo que les ofrece los medios para liberar ciertas tensiones internas y porque sienten satisfacción cuanto más liberan ese tipo de tensiones. Las sociedades secretas como el Ku-klux-klan son prueba de ello. Como lo explica Ashley Montagu, el prejuicio en sí no es importante, simplemente proporciona la vía para liberar alguna forma de sentimiento. Es la agresividad generada en el primer desarrollo de la infancia la que encuentra en los adultos la forma de odio racial. Son las frustraciones,

la ansiedad, la represión de las agresiones contra el frustrador, el *acondicionamiento* de una asociación emocional, las que encuentran una vía que se liga, entre otras cosas, a la noción de “raza”, o de cualquier otro grupo. Por eso es que el racismo está vinculado desde un principio a una falsa biología y a lo que se puede denominar un *seudosaber*. Bajo estas condiciones, la “raza” se torna significativa no como una descripción biológica, o como una clasificación étnica, sino como la expresión de un conflicto inconsciente.

En este mecanismo radica también la causa del “odio étnico”, que está produciendo en nuestra época tan graves conflictos en Europa, Asia y África. El odio social, los prejuicios raciales y, otro pariente cercano, el *terrorismo*, representan patrones familiares de la manera como puede manifestarse la agresividad generada en el primer desarrollo de la infancia y reforzada por una serie de frustraciones. Ashley Montagu explica que el patrón (el modelo) de prejuicio es creado por una dinámica en la que intervienen los siguientes mecanismos: negación de la ansiedad y sustitución de la agresión; empeño por reforzar la afiliación con los grupos sociales dominantes; elaboración de un conjunto de reacciones y de impulsos emocionales compensatorios; y renuncia a partes de la imagen de las personas y la concomitante sustitución de una identidad prestada. Asociados a estos mecanismos hay una supresión y una represión de instintos cargados de ansiedad. Así, las raíces del prejuicio racial están entrelazadas en una estructura psíquica de las personas y sólo al análisis y el examen profundo de la esfera de donde emergen nos ayudará a curar la enfermedad orientando estos impulsos hacia otras actitudes edificantes. “La tierra donde crece la planta que es el prejuicio racial –escribe Montagu– es la experiencia social a la cual la persona en desarrollo está expuesta y es a ésta a la que debemos cuidar de la enfermedad que es la “raza”... No olvidemos nunca que el prejuicio racial es más fuerte donde la madurez social es más débil”.

Para terminar este capítulo, reflexionemos en las palabras de Marvin Harris: “La carga del racismo resulta más pesada para quienes sufren el desprecio de sus supuestos superiores. Pero el precio lo pagan tanto los vejadores como los vejados. Cuando un pueblo empieza a creer que el color de la piel o la forma de la nariz garantizan su futura preeminencia, está generalmente contribuyendo a cavar su propia tumba”.

LECTURA RECOMENDADA

COON, CARLETON. *Las razas humanas actuales*. Madrid: Guadarrama, 1969. / DELACAMPAGNE, CHRISTIAN. *Racismo y occidente*. Barcelona: Argos Vergara, 1983. / HARRIS, MARVIN. *Nuestra especie*. Madrid: Alianza Editorial, 1991. / HULSE, FREDERIK S. *La especie humana*. Madrid: Aguilar, 1968. / KLUCKKHON, CLYDE. *Antropología*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962. / MONTAGU, ASHLEY. *La humanización del hombre*. Buenos Aires: Tiempo Nuevo, 1972. *Naturaleza de la agresividad humana*. Madrid: Alianza Editorial, 1978. / VALLS, ARTURO. *Introducción a la antropología*. Barcelona: Labor Universitaria, 1980.

CAPÍTULO V

Sociedad y cultura

1. Naturaleza y concepto de sociedad. Fisiología de la interacción social.- 2. Sociedad y sexualidad.- 3. Sociedades animales y sociedad humana. La capacidad de abstracción.- 4. Individuo y sociedad.- 5. Naturaleza y concepto de cultura.- 6. La cultura y “las” culturas.- 7. Premisas básicas sobre los términos sociedad y cultura.- 8. Cultura y civilización.- 9. El medio ambiente y la cultura.- 10. La destrucción del ambiente natural.

1. Naturaleza y concepto de sociedad. Fisiología de la interacción social

A pesar de su importancia, no hay entre los sociólogos un claro acuerdo sobre el significado del término. Como ha escrito Gladys Bryson: “En la larga historia que se ocupa de la vida de los seres humanos reunidos en grupo, quizá ninguna palabra tenga menos precisión en el uso que el término *sociedad*”. Por su parte, Ely Chinoy señala que: “En su uso más general, la sociedad se refiere meramente al hecho básico de la asociación humana”, pero no sugiere una definición que pudiera ser aceptada por todos los sociólogos, pues piensa que nada se ganaría agregando una definición más al conjunto ya imponente de alternativas. En vez de ello –dice– es preferible llevar adelante el análisis de los diversos significados que se atribuyen al término y examinando los usos que se le dan. En una posición semejante, Pitirim Sorokin prefiere referirse a la estructura genérica de los fenómenos socioculturales, la cual –explica–: “nos ofrece tres aspectos inseparables, a saber: 1) la *personalidad* como sujeto de la interacción; 2) la *sociedad* como la totalidad de las personalidades en interacción, más sus relaciones y procesos socioculturales, y 3) la *cultura* como la totalidad de las significaciones, valores y normas poseídos por las personas en interacción, y la totalidad de los vehículos que objetivan, socializan y transmiten estas significaciones”.

Comúnmente se entiende por sociedad un conjunto de personas que vive como entidad organizada en un territorio determinado, que se rige por ciertas normas de vida, que tienen una lengua común, los mismos problemas, las mismas expectativas, que posee conciencia de grupo y cuyos miembros cooperan en la realización de varios de sus intereses, entre los que figuran de modo invariable su mantenimiento y preser-

vación. Con estos o similares enunciados se señalan y especifican los caracteres y cualidades de la sociedad.

No obstante, todos estos atributos distan de referirse al significado fundamental de la sociedad. En primer lugar, la sociedad es la única forma posible de supervivencia para los individuos de determinadas especies. En segundo lugar, no es atributo exclusivo de la especie humana. Como es evidente, existen sociedades de animales perfectamente organizadas y jerarquizadas –entre las cuales hay grupos que, como en la sociedad humana, conforman unidades concretas más o menos cerradas– que se desplazan sobre un territorio determinado y efectúan una coordinación y una división del trabajo muy efectivas, puesto que de ello depende la supervivencia de sus miembros. Y no sólo entre los vertebrados y mamíferos; las sociedades de abejas, termitas, hormigas y otros insectos alcanzan grados de complejidad social realmente asombrosos. Esto nos lleva a enfatizar en la condición esencial y a la vez común a toda sociedad: la vida de cada individuo depende de la cooperación general.

Si bien esto es evidente, ¿qué mecanismos llevan a los individuos de una determinada especie a juntarse en sociedad? En las especies biosociales de microorganismos, así como de vegetales y animales inferiores (insectos) es lo que llamaremos mecanismo de *astricción social*, producto inmediato de la evolución biológica. En los animales superiores –vertebrados y mamíferos– es el *psiquismo* que se transforma finalmente en *interacción recíproca* lo que permite la sociabilidad.

La fuerza de *astricción social* es de orden material, biológico, primario, y se manifiesta aún en los seres carentes de sistema nervioso y de verdadero comportamiento, los cuales sólo están dotados de tropismos elementales, como es el caso de las colonias de algas, hongos, líquenes y bacterias. En el caso de los animales, la *apetencia social*, como la llama Wheeler, depende de un estado biológico que hace que el animal gregario requiera de la presencia de otros individuos de su misma especie para poder vivir o, mejor, para ayudarse a vivir.

Hay que tener siempre en cuenta que existen muchas especies de animales que no son sociales. Para el animal solitario no es imprescindible la presencia de los demás animales de su especie, salvo para la reproducción.

En este sentido, la *socialidad* es una forma de adaptación evolutiva de determinadas especies al medio en que viven, influye sobre la propia fisiología de los individuos y surge de dos órdenes de fenómenos: 1) de la modificación del medio bajo el efecto de la superpoblación, o sea del

efecto de masa como le llama Chauchard y 2) por el *efecto de grupo*, esto es, por la influencia recíproca en los estímulos sensoriales de los individuos. El comportamiento del animal social es diferente al del animal solitario y le permite actividades instintivas innatas –propias de las estructuras nerviosas de los individuos dotados de afinidad social–, que se manifiestan de modo permanente o sólo en determinadas condiciones, cuando el animal se vuelve gregario. Se ha demostrado experimentalmente en algunos animales que la formación de una multitud, el agrupamiento en un espacio restringido, es lo que determina la manifestación del instinto social, al mismo tiempo que la transformación morfológica. Los efectos de masa o de grupo suscitan afinidad y sensibilizan a la influencia de los demás especímenes.

Hemos dicho que la vida social influye orgánicamente sobre el individuo. En efecto, en algunas especies de invertebrados el agrupamiento modifica el sexo, como en el caso de las abejas. En los vertebrados altera el crecimiento, condiciona la actividad reproductora y, a través de diversos mecanismos, modifica la fisiología de los individuos. En los invertebrados las diferencias entre el animal social y el solitario son muy notables; se producen diferencias fisiológicas, anatómicas e instintivas muy marcadas, como la existencia de “castas” de individuos morfológica y orgánicamente diferenciados para el cumplimiento de funciones sociales determinadas, como, por ejemplo, la asexualidad de las abejas obreras y de otros insectos. Estas diferencias obedecen a dos causas, una *genética*, determinada por diversas clases de huevos, la otra *trófica*, derivada de un tratamiento distinto de huevos semejantes. Así diferenciados, los miembros de una sociedad de insectos desempeñan una tarea específica en relación con su morfología. Los ejemplos de las sociedades de abejas, hormigas y termitas son muy ilustrativos.

En las sociedades de vertebrados los individuos no sufren tales alteraciones, son muy semejantes salvo por la edad y las funciones reproductoras. Se trata de animales mucho más desarrollados en su psiquismo y más dueños de su propio comportamiento. No existen “castas” biológicamente diferenciadas sino cierta jerarquía social como consecuencia del reconocimiento del “valor social” del individuo, con el fin de asegurar el mantenimiento del grupo. Las manadas son conducidas por un macho, un *líder*, que domina y cuya superioridad se basa, en la mayoría de los casos, en las condiciones para la lucha. Es cierto que hay también grupos sin jerarquías, pero en general la jerarquía caracteriza a una sociedad más avanzada. En esta clase de sociedades, los individuos al actuar de acuerdo con sus propios instin-

tos están determinando una autorregulación que armoniza las relaciones dentro del grupo. Pero, como quiera que sea, el funcionamiento de una sociedad depende de la existencia de modelos o configuraciones de reciprocidad entre sus miembros.

De esta manera y generalizando el concepto hasta incluir dentro de él a todos los grupos de animales gregarios, podemos decir que una sociedad es el conjunto permanente de individuos relacionados por la necesidad común de satisfacer imperativos afines de supervivencia. Dicho de otro modo: las actividades necesarias para la supervivencia de la especie están repartidas entre los miembros de la sociedad. Así, pues, la sociedad viene a ser para los seres gregarios –animales y humanos– la unidad fundamental de la lucha por la supervivencia, en la que el individuo funciona con ineluctable relación al conjunto.

2. Sociedad y sexualidad

La atracción social se aproxima a otro instinto vecino pero diferente: el instinto sexual. Son estados de los centros nerviosos que se dan de manera innata y determinan todas aquellas actitudes que buscan satisfacer una necesidad, pero mientras que el instinto sexual exige el apareamiento entre seres de la misma especie y de distinto sexo, el equilibrio nervioso de las especies sociales exige el agrupamiento para la acción conjunta. Como ha observado Grassé, los procesos de atracción sexual y de atracción social son no sólo diferentes sino independientes, pero están ligados por el hecho de que son los mismos individuos los que tienen ambos instintos. En los individuos sociales la sexualidad debe desplegarse dentro del marco de la sociedad, la cual determina en ella modificaciones específicas. Las especies de animales solitarios tienen los mismos determinantes sexuales y si no tienden a formar grupos conyugales es porque para sobrevivir no les hace falta la condición social; la evolución de la especie así lo ha determinado. Esta necesidad la tienen solamente para un caso y para un fin particular: la sexualidad. En muchas circunstancias se forman congregaciones puramente sexuales que nada tienen de sociales, como por ejemplo la reunión de varios machos en torno a una hembra en celo, o las manchas de anélidos (gusanos) marinos que suben a la superficie con el fin de aparearse en las noches de luna; por cierto no por romanticismo sino porque sus épocas de apareamiento están relacionadas con los ciclos lunares. En estos casos se trata de reuniones puramente sexuales y frecuentemente, como se da entre algunos vertebrados, se suscita agresividad entre los rivales.

Ciertos aspectos de la sexualidad han desempeñado importantes funciones en la formación de sociedades y el desarrollo de la *socialidad*. Entre los primates, como lo ha explicado Zukermann, la substitución del largo receso sexual que media entre las épocas de celo por la sucesión de ciclos regulares en las hembras, acompañada de una continua actividad sexual de los machos, hace que la sexualidad se oponga a la vida solitaria. De este modo se explica la vida del macho con su “harén”, que es una forma de vida socializada. Y la existencia de sociedades más complejas con varios “harenes” entre los cinocéfalos prueba el desarrollo de un proceso complementario de apetencia social, adquirida, que permite que los machos socialmente activos vivan en común y respeten las “normas” que rigen entre las manadas. Todo hace pensar que fue ésta una de las circunstancias que favorecieron la hominización.

3. Sociedades animales y sociedad humana. La capacidad de abstracción

Al comparar las sociedades animales con la sociedad humana surgen multitud de rasgos y características que las hacen muy diferentes. No obstante, la mayoría de estas diferencias son de grado, expresadas en sus manifestaciones más significativas y específicas y cuando las reducimos a categorías básicas, resulta cada vez más difícil separarlas. Así, por ejemplo, se oye decir “el hombre es un animal racional” para diferenciarlo de los demás animales, o se señala como otra de sus cualidades humanas que posee inteligencia, que es el único animal que puede reír o que sabe que algún día tiene que morir. Todo ello es cierto, naturalmente, pero se trata de manifestaciones muy evolucionadas y diferenciadas gradualmente por la adquisición de la cultura. El razonamiento como la inteligencia se dan también en los animales, aunque es claro que en grados mucho más elementales. En cuanto a las otras características humanas mencionadas, se refieren en un grado ya tan distanciado que la comparación en nada ayuda a establecer las diferencias.

La pregunta es entonces: ¿En qué niveles de socialización se establecen las diferencias o se da la separación entre la sociedad humana y las sociedades animales? Para responder a esta pregunta establezcamos primero los niveles en los que se da la interacción social.

El primer nivel de socialización corresponde al tipo de agrupaciones denominadas *biosociales*, característico de los insectos sociales. En este nivel los individuos realizan funciones contributivas a la nutrición,

reproducción y adaptación de las colonias a su medio, y sus aptitudes individuales no pueden salirse ni modificar las pautas típicas de su especie. La sociedad es *biosocial* en el sentido en que se constituye como resultante de las características biológicas individuales que rigen el comportamiento de la colonia y, naturalmente, de la especie. La actitud de los individuos frente a las circunstancias de la realidad con las que se enfrentan no tienen otras alternativas que las señaladas genéticamente, acondicionadas por millones de años de evolución, a través de los cuales los ensayos y errores se han plasmado muy lentamente en un comportamiento automático, el que se traduce impreso en una feromona o en otros agentes bioquímicos.

El segundo nivel, al que se ha denominado *psicosocial*, se da en los vertebrados y más perfeccionado en los mamíferos. Se trata, dice Chauchard, de un nivel *sintético* en el cual el animal intenta dominar su automatismo, empieza a darse cuenta de las situaciones y a adaptarse a ellas. Esto se debe a que el animal no es ya sólo una suma de reflejos sino que posee un comienzo de individualidad. También los animales poseen memoria y en algunas especies muy desarrollada, pero la memoria animal está limitada al ámbito de las percepciones o, mejor dicho, a la yuxtaposición de las percepciones; sin embargo, constituye una gran ayuda en sus mecanismos de adaptación que cuando son eficaces son aprendidos, y sucede en varias especies. La memoria aparece como una cualidad del psiquismo pero su mecánica es indudablemente biogenética; en ella intervienen procesos eléctricos y moleculares que plasman las imágenes en ácidos nucleicos y proteínas y en este proceso desempeña importantes funciones el sistema enzimático. En este nivel el psiquismo se sitúa en dos planos, al primero se le ha denominado *analítico* y en el cual los automatismos, innatos o adquiridos por aprendizaje espontáneo bajo los efectos del medio o por aprendizaje de otros animales de su misma especie, constituyen un conjunto de posibilidades de acción que permiten al animal un comportamiento eficaz al adaptarse a las condiciones habituales de su vida, pero se presta mal todavía a las situaciones nuevas que lo llevan a efectuar a veces actitudes que parecen absurdas. El otro plano es el de la *habilidad*, una forma de inteligencia que se ha llamado *conciencia animal*, la forma elemental de pensamiento práctico. En este plano, el psiquismo ha desarrollado hasta el punto que le permite darse cuenta de las nuevas situaciones y adaptarse a ellas. A esta capacidad espontánea de reacción, especialmente desarrollada en los “jefes” de las manadas, atentos

a las variaciones de la situación, le asiste un cierto grado de memoria y mayores posibilidades de iniciativa.

Cabe señalar que cuanto más se desciende en la escala animal, los individuos reaccionan con menor eficiencia frente a las nuevas situaciones; una ligera variación en sus habituales condiciones de vida lo lleva a realizar actos inútiles. Es el desarrollo de las estructuras nerviosas lo que lleva al animal a darse cuenta y a percibir cada vez más cabalmente las situaciones. Si —como opinan algunos zoólogos y no pocos etólogos— el germen del conocimiento puede estar en la propia identidad de la constitución bioquímica y en el mimetismo, o sea en las reacciones orgánicas inconscientes, es el desarrollo de las estructuras nerviosas que lo lleva a reconocer a sus semejantes. El pez no es capaz de reconocer a otro pez, sólo reacciona en forma refleja, es el objeto en movimiento y sus propiedades físicas que lo llevan a alinearse, pero el gato, el perro o el gallo —que se enoja frente a su imagen reflejada en el espejo— alcanzan recién el reconocimiento de otros individuos de su especie. Ya el chimpancé llega a reconocer algunas imágenes fotográficas, pero es preciso llegar hasta el hombre para que aparezca el reconocimiento personal de su propia imagen, después de una lenta y característica evolución. Si bien los animales superiores ya son conscientes en gran manera, se diferencian del hombre por su insuficiencia de conciencia y habilidad.

En el tercer nivel, que llamaremos el nivel de la *abstracción*, lo que cambia cuando el hombre se eleva en la escala animal no son los procesos reflejos, que dependen del trayecto inscrito en el sistema nervioso de modo innato o adquirido, sino la integración de este mecanismo al conjunto del psiquismo, es decir, su asimilación consciente. Se agrega un notable acrecentamiento de la memoria y la facultad de evocar hechos que de alguna manera se relacionan con la situación o con las imágenes percibidas, lo mismo que el aumento de la capacidad de reacción y de iniciativa; esto ya en el hombre primitivo, con seguridad en el *Homo erectus*. En nuestra especie todas estas facultades se han incrementado enormemente con el desarrollo del lenguaje, es decir, de una nueva estructura cognitiva a través de los símbolos. Comparado con los demás animales, el hombre no sólo vive una realidad más amplia sino, por decirlo así, una nueva dimensión de la realidad. El desarrollo por medio de la toma de conciencia y la factibilidad de transmitir ese progreso es lo que separa a la humanidad de la animalidad.

La etapa más importante en el proceso de socialización es la crianza de los pequeños, nexo fundamental de la cohesión familiar. Con-

trariamente a lo que se cree, el hombre no nace con los atributos humanos, éstos se aprenden en el proceso de socialización o endoculturación, como veremos más adelante. Con lo que nacemos es con un complejo potencial de seres humanos para luego aprender a convertirnos en tales. El hombre es humano en virtud de sus caracteres físicos, sociales y culturales y en el transcurso de la evolución los tres se han desarrollado juntos. Los rasgos biológicos y las características del organismo están determinados en gran parte por las condiciones de la vida social y del estímulo cultural a que están sujetos esos factores potenciales. Lo que siempre se ha tomado por naturaleza humana es, en realidad, un comportamiento condicionado. La naturaleza humana consiste en que los factores potenciales originales (biológicos) sujetos al desarrollo del ambiente social y cultural, nos dan como resultado un ser humano tal y conforme lo determinan los *patrones culturales* que prevalecen en el grupo social.

Entre todos los animales, el hombre es el que nace más desvalido y el que más tiempo necesita de los cuidados de la madre o de cualquier ser humano capacitado para cuidar al niño, resolverle sus necesidades vitales y ofrecerle amor. Según lo ha demostrado Ashley Montagú, el amor es imprescindible para la supervivencia de los infantes. Mientras en los animales inferiores en tanto más elementales sean, en los insectos por ejemplo, los individuos después de nacer no requieren de atención alguna para que puedan seguir viviendo, en los vertebrados y sobre todo en los mamíferos, la crianza es un proceso importante que continúa la gestación fuera del claustro materno y durante la cual se prepara a los animales para la vida; el cachorro o el ternero no podrán sobrevivir sin la madre que los amamanta, los abriga, los protege y les enseña los hábitos principales de su especie. En el caso del hombre, la supervivencia de los infantes sería imposible sin la ayuda de otro ser humano hasta que el niño esté en condiciones de valerse por sí mismo y, necesariamente, en el ámbito de la sociedad. En el proceso de la crianza se comunican y aprenden, se fijan y resuelven todos los estímulos para el desarrollo social del individuo. Es la etapa de la vida en que se crea el sentido de pertenencia y de relación con el mundo; en que se aprende a ser humano y, finalmente, en el que se plasman y orientan las características psicológicas y sociales.

En lo que concierne al otro aspecto fundamental de la socialización, como es la cooperación en la búsqueda de alimentos y, de manera general, en la satisfacción de las necesidades básicas, es un hecho que la evolución y el organismo están dirigidos hacia la madurez y el perfec-

cionamiento en términos de esta cooperación. Una necesidad básica puede definirse como la exigencia fisiológica que debe satisfacerse para que el individuo pueda sobrevivir. Y se ha llegado al acuerdo en cuanto a las necesidades básicas esenciales, a saber: 1) la necesidad de oxígeno, 2) la satisfacción del hambre y la sed, 3) la necesidad de eliminar la orina y los excrementos, 4) la necesidad de dormir y descansar, 5) la necesidad de actividad, 6) la necesidad de evadir el dolor y el sufrimiento y 7) la necesidad de satisfacer la apetencia sexual. Pero los animales también resuelven estas necesidades, la diferencia está en que el hombre las resuelve cada vez con mayor eficacia, lo que significa una mejor adaptación al medio e, incluso, su modificación, para lo cual tiene que fabricar objetos y desarrollar habilidades que son producto de su conducta ya exclusivamente humana; objetos y habilidades que se convierten a su vez en elementos necesarios y esenciales. Aparecen entonces otras necesidades, las necesidades sociales, que son las que determinan la producción, como veremos en otro capítulo.

La capacidad de abstracción

Lo que ha hecho posible el ascenso del hombre hasta el tercer nivel y la separación de la animalidad puede comprenderse en dos órdenes de circunstancias: cuantitativo y cualitativo. En el orden cuantitativo ha sido el aumento de las características del psiquismo, la toma de conciencia, el acrecentamiento de la memoria, el aumento de la iniciativa, la mayor sensibilidad frente al mundo circundante por la amplitud de los sentidos, etc. En el orden cualitativo ha sido la transformación de las imágenes y las percepciones en señales, signos y símbolos capaces de ser organizados mentalmente para representar la realidad y, lo que es más, de transmitirla representada a los otros miembros de la especie; es decir, la capacidad de *abstracción*.

La *capacidad de abstracción* es la operación mental mediante la cual se representa y considera separadamente en el pensamiento lo que no está separado ni es siquiera separable en la realidad física del mundo, como son las propiedades de los objetos y las nociones de los actos y las vivencias. La abstracción empieza con la conciencia de la semejanza y la diferencia, distinguiendo el carácter común de los objetos y sus cualidades diferenciales para considerar separadamente a un objeto de todo lo demás y diferenciarlo en su esencia o noción. Mediante los símbolos del lenguaje, como representaciones mentales, las cosas y las

situaciones, las sensaciones y percepciones, se tornan pensables y transmisibles. La abstracción es la esencia y la base de la cultura.

4. Individuo y sociedad

La sociedad está compuesta por individuos, pero es mucho más que el conjunto de individuos. Como dice Durkheim: “La sociedad es una realidad *sui generis*, tiene sus propias características, que no se encuentran en todas partes y que tampoco se encuentran en la misma forma en el resto del universo...” La naturaleza y las manifestaciones de la sociedad tienen un contenido distinto a las manifestaciones y representaciones puramente individuales y significan mucho más que éstas. Y es que a la naturaleza de cada uno de los individuos que viven en sociedad se agrega la naturaleza de los demás, no sólo de los que conviven con él sino de los que han convivido antes y formado el grupo al cual pertenece.

Dice Radcliffe-Brown que todo ser humano que vive en sociedad es dos cosas a la vez: es un individuo y también una persona. Como individuo es un organismo biológico, un conjunto de muchas moléculas organizadas en una estructura compleja, dentro de la cual y durante el tiempo que persiste ocurren acciones y reacciones fisiológicas y psicológicas, procesos y cambios. Los seres humanos como individuos son objetos de estudio para fisiólogos y psicólogos. Como persona el ser humano es un complejo de relaciones sociales; es un ciudadano, un marido o una esposa, un padre o una hija, un profesor, un miembro de un sindicato, de un club, un vecino, en fin, cualquiera que sea su sexo, su rol, su oficio y sus relaciones individuales se refiere a una relación social o a un lugar en una estructura social, aunque su personalidad social cambie durante el curso de la vida. Como persona, el ser humano es objeto de estudio para el antropólogo social.

Debido al manejo colectivo del lenguaje y de todo el aparato condicionador, la sociedad moldea al individuo y le otorga su personalidad cultural, pero el individuo con sus necesidades psicológicas y sus procesos psicológicos es la última fuente y el propósito de la tradición, de la conducta, de las actividades y de las instituciones de la sociedad.

El funcionamiento de una sociedad depende de la existencia de modelos de reciprocidad entre sus miembros. El *status* personal se refiere a las posiciones dentro de las estructuras de reciprocidad y corresponde a la suma de los derechos de una persona dentro de su sociedad (véase el capítulo VII, 12: Reciprocidad y redistribución).

5. Naturaleza y concepto de cultura

Todos los días hacemos uso de la palabra *cultura* de manera tan común y ligera, tan naturalmente asumida, que nos impresiona de algún modo cuando nos enteramos de lo complejo que resulta para los antropólogos formular un concepto racional, científico y sobre todo epistemológico que logre integrar todos los aspectos y contenidos que encierra el término.

Por su importancia explicativa y por el significado que conlleva, la noción de *cultura* –como lo han expresado Kluckhohn y Kroeber “es para la antropología como la noción de gravedad para la física, de enfermedad para la medicina o de evolución para la biología; es decir, la piedra fundamental alrededor de la cual se estructura el contenido de todo una ciencia, y en este caso no sólo de la antropología sino de las ciencias sociales en general. Malinowski se refiere a la cultura como “the most central problem of all social science”.

El término *cultura* deriva de la palabra latina *cultura* que significa originalmente agricultura; *agriculturae* son las diversas formas de cultivar el campo, y *culto* quiere decir cultivado. Pero el término se volvió metafórico cuando se comparó el espíritu de un hombre basto con un campo sin cultivar y su educación y formación espiritual con el cultivo de ese campo. Uno de los primeros que tenemos noticia empleó el término en este sentido fue Cicerón (106-43 a.C.) en sus *Tusculanae disputationes* (Disputaciones Tusculanas, 2, 5, 13). célebre tratado filosófico moral del famoso político, orador y pensador romano. Así, pues, la palabra cultura deriva de una metáfora, y pasó con este carácter a casi todas las lenguas europeas.

Este concepto clásico de cultura, como proceso de formación espiritual, excluía las actividades utilitarias, las artes y el trabajo manual, al que despreciativamente se aplicaba el término *banausía*, juzgado propio de esclavos. En la Edad Media la cultura conservó el carácter aristocrático y contemplativo, propio del ideal clásico, pero se convirtió en instrumento principal en la preparación del hombre para sus deberes religiosos y para la vida ultramundana. El Renacimiento modificó el carácter contemplativo del ideal clásico, destacando el carácter activo de la sabiduría. Pico della Mirandola y Carlo Bovillo insistieron en que a través de la sabiduría el hombre llega a su realización total. La cultura fue entonces *sabiduría*, pero como tal estuvo reservada a unos cuantos, ya que el sabio se separaba del resto de la humanidad, tenía un carácter metafísico y moral propio y diferente de los demás hombres. La

Ilustración trató de eliminar el carácter aristocrático de la cultura, al proponer su máxima difusión por considerarla instrumento de renovación de la vida social e individual y no patrimonio de los doctos. Incluso, en España, quienes escribían con un estilo rebuscado y metafórico fueron bautizados como “culteranos” y Quevedo les llamó “culteros”. Luego será la *Enciclopedia* la máxima expresión de esta tendencia.

Después la cultura pasó a significar actividades intelectuales recreativas, con las que entretenían sus ocios las personas bien educadas y de buen gusto, con el deleite del arte, de la conversación exquisita, la crítica erudita, etc., readquiriendo de alguna manera su carácter elitista, el que aún conserva. Así, es común referirse a la cultura como sinónimo de desarrollo o cualidad intelectual cultivada mediante la educación, la lectura y la preocupación especial por ciertos campos más o menos especializados del conocimiento, generalmente del arte, la historia, la literatura, los idiomas, etc., calificándose de hombre “culto” a quien los posee y que además ostenta buenos modales y urbanidad. En contraposición a ello, a la persona poco instruida y cuyos modales son rudos o vulgares se le denomina “inculto”. Lo mismo sucede con los pueblos o los grupos humanos, a los cuales según su progreso o desarrollo se los califica de “cultos” o “incultos”. Ningún antropólogo empleará tales calificativos porque esta distinción, aunque de uso tan frecuente, sólo representa una diferencia en las formas de comportamiento o en la asimilación de determinados aspectos del conocimiento, mas no la presencia o ausencia de cultura, ya que todos los hombres poseen un tipo de cultura, cualquiera que sea la sociedad a la que pertenecen. No obstante, como observa Mosterín, la concepción romántica, vulgar y superficial de la cultura “aún colea en las ‘secciones de cultura’ de los periódicos y en los ministerios y consejerías ‘de cultura’”, o en el Instituto Nacional de Cultura, como sucede entre nosotros.

En el campo de las ciencias sociales y particularmente en antropología, el término *cultura* se refiere a una realidad mucho más amplia, susceptible de ser racionalmente comprendida y sistemáticamente analizada. No obstante, desde que se introdujo el término en el campo de la antropología para significar prácticamente todas las formas de la vida social, ha adquirido diversos significados que reflejan las diversas concepciones sobre la evolución humana, los diferentes focos de interés (la información, la sociedad, el conocimiento, el comportamiento, etc.), así como distintos supuestos epistemológicos. Kroeber y Kluckhohn han hecho un recuento histórico y un análisis crítico de 161 definiciones a

cual más válida de lo que antropólogos, sociólogos, filósofos e historiadores han designado con la palabra *cultura*.

Ya a mediados del siglo pasado el historiador alemán Gustav Klemm enunció el concepto moderno de cultura en los siguientes términos: “Todas las costumbres, información, oficios, vida doméstica y pública, en la paz y en la guerra, religión, ciencia y arte... según se manifiestan en la transmisión de las experiencias de las épocas pasadas y en las nuevas generaciones”. En 1871, sir Edward Burnett Tylor, fundador de la antropología académica, contribuyó a establecer la importancia de este concepto con su definición de cultura como: “las aptitudes y los hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. La condición de la cultura en las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, constituye un tema apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción humanas”.

Melville Herkovits ha caracterizado la cultura como algo que puede ser aprendido, estructurado, que es divisible en diversos aspectos, que es algo dinámico y variable y que emerge de todos los componentes de la existencia humana. Clyde Kluckhohn define la cultura como: “todos los modelos de vida históricamente creados, explícitos e implícitos, racionales, irracionales y no racionales, que existen en cualquier tiempo determinado como guías potenciales del comportamiento de los hombres”.

Y así como estos conceptos de tan insignes representantes de la ciencia antropológica, pese al énfasis que pueden poner en determinados aspectos o instituciones fundamentales de la vida social humana, para los antropólogos, sociólogos, psicólogos, historiadores y otros científicos sociales, la palabra *cultura* comprende todas las formas de comportamiento social creadas o adquiridas, que incluye los modelos pautados de pensar, de sentir, de actuar y de creer de los grupos humanos, es decir, la manera total de vivir de las sociedades y de cómo éstas se adaptan al medio en que viven y de alguna manera logran transformarlo. En todo caso, y cualesquiera que sean las definiciones, en todas ellas se mencionará necesariamente que la cultura es un fenómeno social, es decir, algo más que un fenómeno biológico que no se transmite genéticamente sino que se aprende a través de los mecanismos sociales de información y aprendizaje.

Estas características han llevado a algunos antropólogos a afirmar que la cultura es un fenómeno exclusivamente humano, cuya existencia es ajena a las demás especies animales, aun sociales. Esto, sin

embargo, puede ser desvirtuado por la observación de modelos de comportamiento transmitidos socialmente, aunque en forma rudimentaria, entre diversas especies de animales, sobre todo entre los primates no humanos. La cuestión, como en el caso de la sociedad, embarga un problema de separación de orden cuantitativo menos tajante que el deslinde cualitativo al que nos ha inclinado nuestra natural antropía.

Por otra parte, llama la atención que el concepto de cultura haya sido generalmente ignorado por la antropología social británica. Si bien es cierto que existen, como lo advierte Singer, un número de coincidencias y semejanzas entre la teoría de las pautas –tal como la han desarrollado otros antropólogos, en particular en los Estados Unidos– y la conceptualización de integración estructural de los británicos, y pese a que Malinowski, una de las figuras más influyentes en el desarrollo de la antropología moderna, formuló *Una teoría científica de la cultura* (1944), éstos raramente se han preocupado del concepto de cultura. Algunos antropólogos británicos han considerado explícitamente que el concepto de cultura resulta demasiado extensivo para designar provechosamente un campo específico que tenga que ser sistemáticamente estudiado y correspondería más bien a lo que denominan *el proceso de la vida social*, que consiste en una inmensa multitud de acciones e interacciones de los seres humanos, actuando individualmente o en grupos. Al respecto manifiesta Radcliffe-Brown: “Los antropólogos entienden la palabra cultura en muchos sentidos diferentes. Creo que algunos la utilizan como equivalente a lo que yo llamo forma de vida social”.

Cultura y sociedad

Cultura y sociedad, como quiera que se las entiende o define, son categorías indesligables. La cultura no puede ser comprendida sin el entendimiento de la estructura socioeconómica con la que forma unidad. El binomio cultura-sociedad expresa la relación entre contenido y continente de los fenómenos humanos. Es un hecho que todos los seres humanos pertenecemos a una especie animal, y el hombre como organismo debe existir bajo condiciones tales que no solamente le aseguren su supervivencia sino que le permitan un metabolismo normal y saludable. El hombre, como individuo y por su propia evolución, no puede satisfacer él solo estas necesidades, y como ya lo dijimos al hablar de la sociedad, tiene que hacerlo junto con los demás individuos de su especie, es imposible que pueda sobrevivir aislado de los demás, y para ello todos se valen tanto de los mecanismos de interacción como

del conjunto de recursos acumulados que constituyen la cultura. Es por eso que, como afirma Malinowski, la naturaleza biológica del hombre impone un cierto determinismo sobre todas las formas de conducta, hasta la más organizada y compleja. La cultura como resultado de la interacción entre los hombres, o entre los grupos sociales y la naturaleza exterior, es también el conjunto de los productos de la actividad social que denota la especificidad de un grupo humano. Es entonces cuando se objetiva y nos referimos a “una cultura” concreta que existe o que ha existido en determinado tiempo y en determinado espacio. No obstante y pese a ser categorías indesligables los conceptos de cultura y sociedad son diferentes.

Al respecto resulta interesante la opinión del antropólogo británico Raymond Firth, quien ha hecho numerosos aportes en el campo de la antropología social. “Para mí –dice Firth– los conceptos de cultura y sociedad son absolutamente distintos. Si bien se acepta la sociedad como un agregado de relaciones sociales, entonces la cultura es el contenido de dichas relaciones. El término ‘sociedad’ hace hincapié en el agregado de individuos y las relaciones entre ellos. El término ‘cultura’ hace hincapié en el componente de los recursos acumulados, materiales, así como inmateriales, que las personas heredan utilizan, transforman, aumentan y transmiten”.

Así, la existencia humana en comparación con las condiciones de la existencia animal –en las que, como hemos dicho, se reconocen formas rudimentarias de cultura– se distingue por su carácter histórico y social: la particularidad del modo de vida humano es su actividad conscientemente laboriosa. La diferencia esencial entre las relaciones del organismo animal con el medio y las del hombre con el mundo exterior, radica en que el ser humano no sólo se adapta al medio sino que, sobre la base del conocimiento de las leyes objetivas que determinan el desarrollo del medio ambiente, lo modifica con arreglo a sus necesidades. Es cierto que también el animal modifica la naturaleza exterior y los cambios –debido a la interacción de su organismo con el medio– repercuten sobre ellos mismos; pero se trata de modificaciones limitadas, muy restringidas y con resultados fortuitos.

¿Qué clase de realidad es la cultura?

Al especificar que es algo más que un fenómeno biológico, que no se transmite genéticamente sino que se aprende socialmente y se configura históricamente, los antropólogos y demás científicos sociales han

circunscrito las características cualitativas de la especie humana a la cultura como a un todo observable, muy amplio, es cierto, pero susceptible de ser analizado en su integridad o en sus diversos aspectos. No obstante, en el plano epistemológico, acerca de la naturaleza de la cultura se plantea una pregunta fundamental: ¿Qué clase de realidad posee la cultura? A esta pregunta se han ofrecido algunas respuestas que pueden agruparse en tres enfoques distintos: uno denominado *super-orgánico*, otro *conceptualista* y otro *realista*.

Según el enfoque *superorgánico*, la cultura es una superrealidad que existe por encima y más allá de sus portadores individuales y establece sus propias leyes. Según el criterio *conceptualista*, la cultura no es una entidad *per se* sino un concepto que usan los científicos sociales para unificar conceptualmente una gran variedad de hechos que de otro modo permanecerían separados y no podrían ser relacionados y discernibles. Y según el criterio *realista* la cultura es tanto un concepto como una realidad empírica; es un concepto porque es la principal teoría explicativa del objeto fundamental de la ciencia antropológica, y es una entidad empírica porque el concepto está reflejando la forma en que realmente están organizados ciertos fenómenos que se agrupan bajo su contenido. Partiendo del hecho de que la cultura es algo observable, comprensible y analizable, es decir, una *abstracción construida* sobre la base de la observación de la conducta, el historiador Philip Bagby eliminó de una vez por todas la cuestión de la realidad de la cultura.

Pero no se debe confundir la teoría sostenida por algunos antropólogos sobre que la cultura es superorgánica, o sea una superrealidad, con el hecho universalmente aceptado de que la cultura es *supra-orgánica*, es decir, que no está *directa e inmediatamente sujeta*, como tal, a las leyes biológicas. Tampoco esto quiere decir que no esté referida ni afectada por la naturaleza biológica de nuestra especie, ni por la herencia genética de los individuos. Los fenómenos culturales no son consecuencias de la sola y caprichosa inventiva de los seres humanos o del simple aprendizaje, sino que están determinados, en última instancia, por las necesidades biológicas, sociales y espirituales del hombre y por las posibilidades de satisfacerlas.

¿Existe cultura animal?

La noción de cultura ha sido tradicionalmente el criterio por excelencia para especificar y deslindar la condición humana, pero la observación de determinadas formas de comportamiento aprendidas por diversas especies de animales, sobre todo entre los primates no humanos, amplía efectivamente las fronteras de la cultura más allá de nuestra antropía. El aprendizaje es la adquisición de nuevas capacidades e información no proporcionadas por el genotipo o, como explica W.H. Thorpe, “el proceso que se manifiesta por el cambio adaptativo en el comportamiento individual como resultado de la experiencia”, y en el comportamiento manipulativo, constructivo, de arreglo, de bienestar y hasta de complementación homeostática de los animales, se entremezclan constituyentes innatos con actos aprendidos. Por lo cual, antropólogos, biólogos, etólogos y otros científicos e incluso filósofos, están de acuerdo en la existencia de la cultura entre animales no humanos.

Aparte del uso de herramientas por muchas especies de animales (aves y mamíferos), la existencia de cultura está bien documentada en muchos animales superiores. Uno de los casos de comunicación cultural más espectaculares es el de las ballenas yubartas (*Megaptera novaeangliae*), estudiado por Guinee y Payne. Estos mamíferos, durante la época de apareamiento, entonan cantos largos y complejos con diferentes temas que riman entre sí para atraer a las hembras. Los cantos varían de año en año, sin embargo, si la mayoría de los machos de una población oceánica de yubartas introducen modificaciones o si un macho agrega nuevas florituras, los demás aprenden las nuevas variaciones y cantan el canto de moda; lo que resulta asombroso es cómo aprenden el canto de moda a través de tan grandes distancias.

Como dice el filósofo español Jesús Mosterín, los animales mejor dotados para la cultura somos los primates, especialmente los catarrinos. De él tomamos los siguientes ejemplos: Los langures de la India han tenido que adaptarse a la progresiva desaparición de sus hábitats originales, cambiando sus hábitos alimenticios y modificando sus recursos, han aprendido a cavar con las manos en los terrenos recién cultivados para sacar las patatas y coliflores. Los macacos (*Macaca fuscata*) de las islas del sudeste del Japón han sido cuidadosamente observados por los etólogos japoneses durante varias generaciones y han observado muchas costumbres aprendidas, que evidentemente son culturales. Por ejemplo, los macacos de Jigokunani, al caerse uno de ellos a una

poza de agua termal, descubrió, adquirió y transmitió el gusto por los baños termales, estableciéndose desde entonces la costumbre social del baño colectivo.

En la isla de Koshima vivía una población de macacos a quienes los investigadores les echaban batatas a la playa, las que se llenaban de arena y resultaban trabajosamente comestibles. A una hembra se le ocurrió lavar las batatas en un arroyo de agua dulce, lo cual pronto fue imitado por los otros monos. Esta misma hembra, llamada Imo, probó lavar las batatas en agua salada del mar, encontrándolas así más sabrosas, también en esto la imitaron, poco a poco, sus demás conespecímenes. Después los etólogos empezaron a echarles trigo a la arena de la playa, que algunos macacos trataban de recoger grano a grano, pero el procedimiento resultaba lento y muy trabajoso; otra vez Imo tuvo la genial idea de recoger puñados de arena con trigo para llevarlos al agua de mar y soltarlos, dejando así flotar el trigo cuyos granos recogía y comía fácilmente. También la actitud de Imo fue pronto imitada por los otros macacos.

Después los etólogos redujeron considerablemente la cantidad de alimento que les arrojaban a los monos: las pocas batatas y trigo disponibles fueron monopolizadas por el clan dominante de macacos al que había pertenecido Imo. Sólo los jóvenes aprendieron la cultura técnica de Imo. Al reanudar los etólogos sus entregas más abundantes, sólo los macacos del clan de Imo sabían cómo aprovecharse de ellas, según las investigaciones realizadas por Toshisada Nishida y otros etólogos de la Universidad de Boston.

La cultura como información

Para Mosterín “la cultura es la información transmitida entre animales de la misma especie por aprendizaje social”. Luego explica: “La cultura no es un fenómeno exclusivamente humano, sino que está bien documentada en muchas especies de animales superiores no humanos. Y el criterio para decidir hasta qué punto cierta pauta de comportamiento es natural o cultural no tiene nada que ver con el nivel de complejidad o de importancia de dicha conducta, sino sólo con el modo como se transmite la información pertinente a su ejecución”. En cuanto a las correspondencias y diferencias entre *natura* y *cultura* dice Mosterín que tanto la natura como la cultura son información recibida de los demás, pero la cultura se opone a la natura como lo aprendido o adquirido de los otros se opone a lo genéticamente heredado. “Por na-

turalaleza –explica– tenemos pelo y nuestro pelo es de tal color. Por cultura nos lo cortamos, peinamos o teñimos. Quien se queda calvo pierde el pelo por naturaleza. El monje budista o el *punk* o el *skinhead* que se tonsuran la cabeza pierden su pelo culturalmente. Por naturaleza somos capaces de hablar (en general) y por cultura somos capaces de hablar (precisamente) en francés”. De esta manera, hablando de seres vivos, natura es información transmitida genéticamente, cultura es información transmitida no genéticamente sino por aprendizaje social.

Uno de los más notables representantes de esta posición conceptual que pone énfasis en la *información* como condición esencial de la cultura, es seguramente John Bonner, quien escribe: “Por cultura entiendo la transferencia de información por medios conductuales, especialmente por el proceso de enseñar y aprender. Se usa en un sentido que contrasta con la transmisión de información genética pasada de una generación a la siguiente por la herencia directa de los genes. La información pasada de un modo cultural se acumula en forma de conocimiento y tradición, pero el énfasis de la definición estriba en el modo de transmisión de la información más bien que en su resultado”.

Ahora bien, si la cultura no es un fenómeno exclusivamente humano, puesto que es también facultad de los animales superiores, en particular de los primates no humanos, queda siempre la pregunta primordial: ¿Qué atributo o atributos culturales distinguen específicamente nuestra especie de las demás especies animales? Para Bonner como para Mosterín, es el carácter acumulativo de la cultura humana lo que constituye la diferencia principal, y es gracias al lenguaje que los “humanes” –como llama Mosterín a los miembros de nuestra especie– pueden transmitir la casi totalidad de la información que adquieren, que es tanta que ningún individuo sería capaz de asimilarla en su totalidad. En efecto, nadie podrá negar que es en el lenguaje donde radica la diferencia fundamental entre la “humanidad” y la “animalidad”, sólo que para nosotros esta diferencia se explicita más claramente en un producto del lenguaje, sin el cual no tendría sentido la condición humana misma, y ese producto del lenguaje es la *capacidad de abstracción* a la que nos hemos referido ya al hablar del lenguaje como de las diferencias que existen entre las sociedades animales y la sociedad humana.

Así, pues, el concepto de cultura, otra vez, resulta afectado por los más diversos y contradictorios enfoques. La cultura es entendida por los sociobiólogos Wilson y Lumsden como un proceso que se desarrolla en la evolución biológica y que caracteriza en su forma más acabada a la especie humana. Para ambos autores, ya en el panorama de la zoología,

se revelan los fenómenos culturales en forma incipiente y progresiva a través de las especies que designan como “protoculturales” en los grados I y II (el humano es el III).

Para el filósofo español Carlos París, sólo el análisis de la evolución biológica permite comprender el concepto de cultura como desarrollo y desembocadura de la vida. La cultura es un proceso que culmina en la realidad humana.

6. La cultura y “las” culturas

También se emplea el término *cultura* para referirse a determinados grupos humanos separándolos en el tiempo o en el espacio, es perfectamente válido decir que cada sociedad humana tiene su propia cultura, diferente en su totalidad, o en parte, a la de cualquier otra sociedad. Así podemos referirnos a la cultura griega como a la cultura incaica y, generalizando un tanto más, a la cultura del Renacimiento. En los dos primeros ejemplos se aplica el concepto a las formas de vida y expresiones peculiares de sociedades que han existido en distintas épocas de la historia y en diferentes lugares, en el último a las manifestaciones culturales de diversas sociedades de Occidente que en una época determinada estuvieron caracterizadas por notorias tendencias o patrones comunes. También podemos referirnos a grupos pequeños que comparten determinados modelos dentro de una cultura más amplia, como por ejemplo la cultura de los estibadores de los muelles de Nueva York o la cultura de los camioneros interprovinciales del Perú, aunque algunos autores prefieren usar para estos casos el término *subcultura*. La diversidad de las culturas de los pueblos, grupos o individuos es, como dice Ruth Benedict, no solamente el resultado de la facilidad con que las sociedades elaboran o rechazan posibles aspectos de existencia, sino que se debe también a una integración compleja, es decir, al entrecruzamiento de rasgos culturales.

Las formas finales de los modos de vida o de las instituciones se constituyen mucho más allá del impulso humano que les dio origen. De allí que, por ejemplo, las últimas formas de cultura que hemos mencionado dependen, en gran medida, del modo en que los rasgos se han ligado con otros de diferentes campos de experiencia. Esta combinación o integración de rasgos se estructura de tal manera que se convierte en una entidad a la cual se adaptan los individuos como al medio que los rodea y condiciona. Por eso, como dice Hulse: “En cierto sentido la cultura no es sólo nuestra creación sino también nuestra creadora”.

De tal manera, pues, que el término *cultura*, usado por los científicos sociales puede aplicarse válidamente a: 1) todo lo que es socialmente transmitido, incluyendo los modelos de vida o *patrones* de conducta, sistema de valores, conocimientos, creaciones y expresiones artísticas, ideológicas, instituciones, realizaciones materiales, etc., entre ellas naturalmente las técnicas para dominar el medio. Este es el concepto más general; 2) los modos de vida peculiares de una sociedad, de un grupo, o de dos o más sociedades o grupos concretos, en una o en diferentes épocas, en uno o en diferentes lugares, y 3) a formas especiales de comportamiento características de los diversos agregados, segmentos o estratos de una sociedad vasta y de organización compleja. Como ya dijimos, en este último caso, algunos prefieren emplear el término *subcultura*, pero éste se presta a veces a confusiones.

7. Premisas básicas sobre los términos sociedad y cultura

Antes de pasar al próximo tema y a riesgo de ser reiterativos debemos dejar claramente establecidas algunas premisas básicas que deben tenerse en cuenta en lo que se refiere a los conceptos de *sociedad* y *cultura*:

1. La sociedad no es condición exclusiva de la especie humana, puesto que existen sociedades de animales que tienen por objeto la misma función primordial: la supervivencia de los individuos de la especie.
2. Tampoco la cultura es exclusivamente humana, y las diferencias entre la cultura humana y las formas de cultura animal no son de orden cualitativo sino de grado, pero existe una enorme distancia entre el psiquismo animal y el pensamiento humano como resultado del lenguaje simbólico, es decir, de la capacidad de abstracción.
3. La condición social es necesariamente previa a la existencia de la cultura, ya que la cultura como resultado del aprendizaje y de la acumulación de información es consecuencia de la interacción social.
4. La *antropía*, esto es, la cualidad de ser humano, es aprendida. Si bien el hombre, por evolución biológica está acondicionado para ser humano, no nace humano. Aprende a serlo en el seno de la sociedad y la familia.
5. Así, pues, *sociedad* y *cultura* no son sinónimos. En la esfera de lo humano, una sociedad es un pueblo, un conjunto orgánico de

individuos, mientras que una cultura consiste no en el grupo humano propiamente sino en sus modos de actuar, esto es, en el comportamiento social. Una sociedad es un conjunto de individuos que obra de acuerdo con su cultura. Dice G.M. Foster: “Una sociedad concreta es una cosa en marcha –funciona y se perpetúa en sí misma– porque sus miembros, aunque no se lo propongan, actúan de acuerdo en cuanto a las normas básicas para vivir juntos. La palabra ‘cultura’ es el resumen o síntesis de estas reglas que orientan la forma de vida de los miembros del grupo social”.

6. Son las necesidades humanas, individuales y sociales, las que originan todo el dinamismo de la cultura.
7. La cultura es tanto el resultado de la interacción entre los individuos como entre los grupos humanos y la naturaleza exterior. En última instancia, la cultura es el conjunto organizado de actitudes mediante el cual las sociedades se enfrentan al medio para transformarlo y asegurar así su adaptación y la supervivencia de la especie. *Adaptación*, como en la evolución orgánica, es un concepto clave en el estudio de las formas de vida social de los seres humanos. La estabilidad de todo sistema de cultura depende, en primer lugar, de su efectividad en la adaptación, y luego, de la eficacia con que se realiza la transformación del medio que lo rodea. En otras palabras, el desarrollo de la cultura, como una espiral creadora, está señalado por una permanente dinámica de acción y reacción entre la adaptación y la transformación de la naturaleza.

8. Cultura y civilización

La palabra *civilización* ha tenido un itinerario paralelo al de cultura. También la palabra *civilización* (del latín *civilis*, propio del ciudadano) tuvo en principio carácter elitista; significaba proceso de refinamiento del individuo, con más énfasis en los convencionalismos sociales que la de cultura. De acuerdo con Kant, “llegamos a ser cultos a través del arte y de la ciencia, llegamos a ser civilizados por diversos convencionalismos sociales y refinamientos”. Incluso, su utilización ha sido objeto de mayor arbitrariedad, ya que al fundamentarse el concepto de civilización en la preferencia que se otorga a ciertos valores, a determinadas formas particulares de actividad, o de experiencia humana, se privilegia a los pueblos que los poseen. De esta manera, encontramos

en algunos autores la afirmación de que la única verdadera y propia forma de civilización es la del Occidente cristiano, porque sólo entre los pueblos del Occidente cristiano han gozado la religión, el arte y la ciencia del favor más relevante, salvo etapas relativamente breves. Además de esta arraigada conceptualización eurocéntrica, notables historiadores y también sociólogos emplean el concepto de civilización contraponiéndolo en cierto modo al de cultura. Por ejemplo, algunos autores alemanes identifican la civilización con el progreso material y técnico, mientras que conciben la cultura como el acervo espiritual; otros al contrario, así Barth propone limitar el término cultura a los aspectos tecnológicos, “al dominio del hombre sobre la naturaleza” y emplear el de civilización para hacer referencia a la modificación de los instintos humanos por la sociedad, “al dominio del hombre sobre sí mismo”. Tönnies y Alfred Weber, seguidos por los americanos McLiber y Merton definían la civilización –casi exactamente al contrario– como “un cuerpo de conocimientos prácticos e intelectuales y de una colección de medios técnicos para controlar la naturaleza”, mientras a la cultura le asignaban “la configuración de valores y de principios ideales normativos”. Así, pues, la inexactitud y arbitrariedad en el empleo de ambos términos han dado lugar a graves errores e imprecisiones en el estudio y la concepción del desarrollo de las sociedades humanas, hasta en autores tan conspicuos como Spengler, Toynbee, Alfred Weber, Merton, McLiber, entre otros. En el vocabulario de Spengler la palabra *civilización* tiene sentido de consumación, es el epílogo de la cultura, la rigidez que sucede a la capacidad creadora, la muerte que sigue a la vida.

Si, como ya lo hemos expresado reiteradas veces, usamos apropiadamente la noción de cultura para referirnos a todas las formas de la vida social, civilización vendrá a ser entonces un aspecto, una forma o un período de la cultura. En efecto, el empleo antropológico del término *civilización* se refiere al estadio o etapa de la cultura que alcanzan algunas sociedades en su desarrollo histórico con la aparición de la ciudad. En términos muy concretos se define *civilización* como *la cultura urbanizada*. El concepto se refiere, pues, a un grado complejo de relaciones sociales y al adelanto que traen consigo la especialización del trabajo, la organización social y política y demás condiciones de la vida urbana, esto es, la cultura de las ciudades.

Todos sabemos lo que es una ciudad, y podríamos referirnos a la ciudad como al lugar de considerables dimensiones donde se congrega una población relativamente densa de modo más o menos permanente, en donde se realiza la vida social y familiar usual, y se llevan a cabo

ocupaciones y actividades económicas. Pero una aldea grande podría también acogerse a esta definición; sin embargo, son formas de asentamiento substancialmente diferentes (véase capítulo VII: 8 Aldeas y ciudades). Lo significativo de la ciudad no es tanto su tamaño o el número de personas que habitan en ella, no se podría establecer el límite para llamarla ciudad y no aldea. El carácter realmente urbano de un asentamiento humano radica en dos condiciones esenciales: 1) En la ciudad no se produce alimentos y 2) La ciudad es un asentamiento planificado y ordenado en función del control social, económico, ideológico y político de la colectividad.

El hecho de que en la ciudad no se produzcan alimentos significa que sus habitantes dedican su tiempo a otras ocupaciones, es decir, a la especialización en distintos campos de actividad social, como son el gobierno, el culto y la religión, la producción de útiles y otros bienes, el arte, el intercambio y la redistribución de bienes, etc., lo cual determina un mayor grado de complejidad de la cultura. Todo esto requiere, naturalmente, de un soporte campesino de producción de alimentos que garantice su estabilidad. Las ciudades, puesto que con ellas se origina la civilización, le confieren sus características: una producción de excedentes capaz de sustentar a una población orgánicamente establecida; un sistema de control y de redistribución de los excedentes; una estructura social marcadamente estratificada y un sistema político centralizado que no es otro que el Estado. Así, la ciudad es un fenómeno paralelo y concomitante al Estado: donde hay ciudad hay Estado, y ambos caracterizan a la civilización. Pero, si bien la ciudad es condición necesaria para que una cultura alcance el nivel de civilización, hay que aclarar que las civilizaciones tienen, de hecho, sus comienzos antes de que aparezcan las ciudades (es así que se utiliza la denominación de “civilizaciones primitivas”), pero las ciudades tienen que aparecer en sus últimas etapas, de lo contrario no les podríamos llamar civilizaciones.

Gordon Childe considera como características de la civilización, además de las ciudades y las grandes poblaciones, la existencia de jerarquías y divisiones sociales internas, el conocimiento de la escritura, el desarrollo de las matemáticas, las artes, las ciencias y la vida política. Este es un ejemplo de cómo en el concepto de civilización están implícitos las instituciones, descubrimientos o modelos culturales con los que un autor califica la cualidad de civilización. Estamos de acuerdo con el insigne arqueólogo y prehistoriador inglés en que las ciudades, las grandes poblaciones, la existencia de jerarquías y divisiones sociales

internas y las instituciones caracterizan a la civilización, lo mismo puede decirse de las manifestaciones artísticas y de la vida política, no así de las matemáticas ni de la escritura, que son indudablemente creaciones culturales de las más significativas y trascendentales de las civilizaciones del Viejo Mundo. No obstante, ni la escritura ni las matemáticas, ni la economía monetaria y de mercado fueron desarrolladas en América, al menos en la forma que tuvieron en el Viejo Mundo, pese a que algunos historiadores siguen empeñados en encontrarlas. Esto no significa, por cierto, que las civilizaciones mesoamericana y andina no alcanzaron el nivel de civilización. La verdad es que ni la escritura, ni la economía de mercado, ni la moneda, ni las matemáticas, en la forma en que se desarrollaron en el Viejo Mundo, son requisitos indispensables para el desarrollo de toda civilización. Son sistemas sobre los que se ha desplegado la civilización occidental, tomándolos y adecuándolos de otras civilizaciones, y es cierto que le han traído muchas ventajas, pero no se agota en ellos la inventiva humana. Hay muchos otros mecanismos que permiten alcanzar a las sociedades complejos grados de cultura, como fueron las originales y eficaces formas de organización social andina. Su preocupación y cuidado en la transmisión de ideas y conceptos combinada o integrada a otros sistemas de cuenta y de registro, incluso sus formas de ritual, les permitieron también el desarrollo de tecnologías como la hidráulica, la agrícola, la textil o la metalúrgica, tan funcionales e ingeniosas que no tienen parangón en el mundo antiguo.

Comúnmente las ciudades se han desarrollado a partir de un núcleo poblacional originario, determinado por las características ambientales de la región donde están o han estado asentadas y configuradas por el grado de progreso tecnológico de sus pobladores. Con el tiempo han crecido y se han adecuado a las exigencias de su población y a la interacción dialéctica con su entorno, tanto natural como humano. El desarrollo de las ciudades tiende a ser una ampliación del esquema inicial del poblamiento (villorrio o aldea) y, por lo general, el punto de partida ha sido un centro religioso. Pero el desarrollo de la civilización supone una ruptura con el pasado, en términos reales una revolución. Y este fenómeno fue resultado de dos factores determinantes: el aumento de la densidad poblacional y el cambio en el modo de subsistencia. A este cambio trascendental y revolucionario en el desarrollo de la humanidad se le ha denominado “revolución neolítica”, la cual significa que de consumidor –cazador, pescador o recolector– el hombre se convirtió en productor de sus propias fuentes de alimentos, mediante el conocimiento y ejercicio de la agricultura y la ganadería. Sin embargo,

la Revolución Neolítica no fue un solo acontecimiento sino todo un proceso a través del cual el hombre aprendió a domesticar plantas y animales para adquirir el control de su propio abastecimiento alimentario y desarrollar sobre la base de los excedentes su existencia y la civilización. Tampoco fue un fenómeno que se desarrolló en un solo lugar del planeta y que de allí se difundió al resto del mundo. Todo parece indicar, como lo revelan los descubrimientos más recientes, que la domesticación de plantas y animales se realizó en forma independiente y de modo diferente en cuatro centros de eclosión cultural. En la actualidad se admite como focos originarios de civilización: 1) Anatolia, Irán, Afganistán y las tierras altas de Etiopía, entre 8.000 y 4.000 años a.C.; 2) otra área menos claramente definida, en el sur o en el sudeste de Asia, probablemente Tailandia, 3.000-2.000 (?) a.C.; 3) Mesoamérica (México y América Central hasta la frontera este de Panamá), entre 3.000 y 2.000 a.C., y 4) Perú (la región de los Andes centrales), entre 6.000 y 2.000 a.C. Los términos en años comprenden aproximadamente desde los comienzos de la agricultura hasta la aparición de los primeros estados en cada área de civilización.

9. El medio ambiente y la cultura

Es idea antigua y muy difundida aquélla que postula que el medio ambiente, o entorno natural, es determinante de las condiciones de vida del hombre, de todas las formas de su cultura e, incluso, de sus características biológicas. Es la tesis que se ha denominado *determinismo geográfico*. En oposición a esta tesis surgió después el *determinismo cultural*, tesis sustentada por algunos historiadores que sostenían lo contrario, es decir, que es la cultura la que modifica el medio ambiente. Pero entre la segunda y tercera década de este siglo se impuso en la antropología otra interpretación según la cual el entorno natural limita pero no es causa del comportamiento humano, ni determina su naturaleza biológica. Es la tesis del *posibilismo*, que se debió en gran parte a la influencia del célebre antropólogo Franz Boas, quien planteó que, en general, las características culturales específicas dependían fundamentalmente de las tradiciones históricas y no tanto de la influencia del entorno natural.

Cada una de estas explicaciones únicamente aspiraba a determinar las influencias o el impacto de una cosa sobre la otra, y el posibilismo sólo asignaba al hábitat un papel limitante o selectivo. En la perspectiva actual del conocimiento, se entiende que tanto el entorno, como los

seres humanos, creadores de la cultura, no son aspectos contrarios ni separados de la realidad, sino que entre ambos se da una interacción constante con la cual resulta absurdo mantener la vieja idea aristotélica de la separación entre las “esferas” de lo humano y del entorno natural. Aquí radica la base teórica de la ecología, que representa una nueva e importante posición para explicar la relación que existe entre el hombre y el mundo que lo rodea.

Ecología

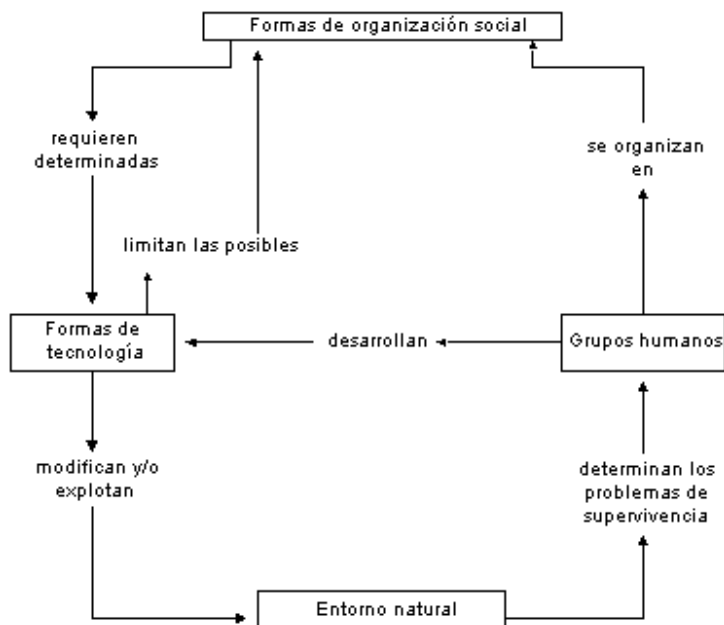
Ernest Haeckel postulaba en 1866 que el individuo es producto de la cooperación del medio ambiente con la herencia y llamó a esta relación *oikología* (del griego *oikos*, casa o habitación). Pero la oikología haeckeliana pasó desapercibida con el revuelo que había producido la aparición del libro de Darwin, *El origen de las especies y la selección natural* (1859), pese a que en él se reforzaba la relación herencia-ecología, que después fue redescubierta con nuevos matices por E. Warming en Dinamarca (1896) y por los norteamericanos H.H. Cowles (1901) y E. Clements (1909), para convertirse en las décadas siguientes, ya con el nombre moderno de ecología, en la ciencia que estudia lo que se puede denominar la trama de la vida. La *ecología* es definida como el estudio científico de las relaciones de los individuos entre sí y con el medio ambiente.

Según los ambientalistas un sistema ecológico o ecosistema es una población o comunidad que comprende una variedad de especies cuyas relaciones, frente al hábitat y sus coacciones recíprocas, constituyen un sistema integrado que tiene un cierto carácter unitario. Las coacciones implican que los miembros del ecosistema actúan en dos órdenes de relación: una según sus semejanzas; se trata entonces de una relación *intraespecífica*, llamada también comensalismo y, la otra, según sus diferencias; es lo que se denomina simbiosis o relación *interespecífica*.

La comunidad ecológica evoluciona también de formas simples hacia otras más complejas a través de una sucesión de etapas, cada una de las cuales está señalada por la invasión de una especie o por la asociación de especies, culminando la serie en una etapa en la que aparece una especie dominante. La especie dominante está relacionada con el medio ambiente de tal manera que es capaz de controlar y mantener a la comunidad indefinidamente. El sistema ecológico como tal, es resultado de una estabilidad adaptativa que refleja una estructura duradera de relaciones.

Fue Julian H. Steward (1902-1972) quien definió la importancia y los alcances de la ecología como parte de la antropología. Con su deno-

minado “método de ecología cultural” establece que existe una relación dialéctica entre el entorno natural y la cultura. Es lo que se ha denominado *causalidad recíproca* (*feedback*). De aquí se desprenden dos conceptos esenciales: 1) no hay entorno ni cultura a priori, sino que cada cosa está definida una en función de la otra, y 2) El medio ambiente no sólo tiene un poder limitante o selectivo sino que juega un papel activo. No obstante, las influencias recíprocas del medio y la cultura en una relación de *feedback* no son iguales, a veces predomina la cultura y otras es el medio que impone su ley. Steward manifiesta que ciertos aspectos o sectores de la cultura están más sujetos a una mayor dependencia del medio. Tales sectores, que él denomina “núcleos culturales” están constituidos por la vida económica de un pueblo, estrechamente vinculada al problema de la subsistencia y a las transacciones comerciales. De tal manera, la ecología cultural conduce al estudio de los siguientes aspectos: 1) interrelación entre el entorno natural y la tecnología de producción y explotación, 2) interrelación entre las formas de comportamiento y la tecnología de explotación y 3) influencia de estos aspectos sobre los demás sectores de la cultura.



Es el concepto de *adaptación* la base de los estudios ecológicos y se entiende por tal, en términos generales, la relación beneficiosa entre un organismo viviente y su entorno. En el caso de la cultura, la adecuación de un sistema étnico a las condiciones de su hábitat. El concepto de adaptación implica “niveles” diferentes y dentro de éstos –señala Hardesty– se distinguen los tres siguientes: 1) el de las reacciones fisiológicas (nivel reaccional), 2) el fisiológico orgánico y 3) el nivel genético/demográfico, incluyendo en cada uno de ellos diferentes áreas adaptativas. Es característica del nivel reaccional todo cambio rápido que se produce como respuesta a una modificación súbita del medio ambiente; por ejemplo, la huida de la presa ante el depredador, la búsqueda de sombra para protegerse de los rayos quemantes del sol, o hacer fuego para resistir un frío intenso. Tales reacciones son rápidas y se ajustan a situaciones de cambio poco duraderas. Si persiste la situación perturbadora aparecen entonces mecanismos de reacción fisiológica que tienden a reemplazar o a reforzar los correspondientes al nivel anterior. Así, en el caso de no existir una fuente de calor que le permita resistir bien el frío intenso, el individuo experimenta un incremento en su metabolismo basal, tiritá, se opera la contracción de las venas, etc. En este nivel las respuestas son más lentas y presentan menos variedad. Por último, una modificación prolongada o permanente del hábitat induce la aparición de mecanismos compensatorios a nivel genético de la especie. Todos los niveles son activados simultáneamente con el fin de menguar el *shock* ambiental, pero el desencadenamiento de las respuestas es escalonado.

En el nivel de la reacción ambiental se dan, a su vez, dos tipos de actitud adaptativa: 1) el comportamiento *idiosincrático*, que incluye todos los aspectos constitutivos de las soluciones específicas que dispone el representante de una determinada especie frente al medio ambiente, que es tema de la psicología y 2) el comportamiento cultural desarrollado por los individuos o grupos para adaptarse a su entorno a partir de modalidades específicas de conducta forjadas por la tradición, que confieren a la especie humana su rasgo más distintivo.

La antropología se ocupa fundamentalmente de este segundo tipo de comportamiento, el cual posee básicamente tres facetas: la *tecnológica*, la *organizacional* y la *ideológica*. Estas tres facetas del comportamiento del *Homo sapiens*, especificadas por Kaplan, Maners y Hardesty, son adaptativas y proporcionan soluciones básicas susceptibles de incrementar su efectividad, de “cristalizar” su adaptabilidad y permitir la asimilación de la problemática ambiental.

De los problemas relacionados con la *adaptación* es el de la *energía* (la capacidad de la materia o de la radiación de producir un efecto como, por ejemplo, realizar un trabajo) el que más ha atraído la atención de los ecólogos. La *energética humana* estudia cómo los grupos humanos resuelven los problemas de la energía. La antropología ecológica se centra en la alimentación y los intereses tróficos (alimentarios), los ciclos físicos y los circuitos de interacción energética que constituyen la base de todo estudio de energía humana y la explicación de muchos fenómenos culturales. Economía y ecología convergen en el estudio de la energética humana y la relación entre ambas es fácil de entender cuando el estudio se centra en el individuo tomado en su contexto social y cultural y es analizado en función de los problemas de obtención de energía. A través del estudio de la producción, acumulación y distribución de la energía se puede comprender mucho mejor la naturaleza y la problemática del desarrollo y del subdesarrollo en las diferentes áreas geográficas y humanas del planeta.

Un *nicho ecológico* es según los ecólogos una *estrategia trófica*, esto es, un modo de vida característico definido por su forma exclusiva del empleo de los recursos. Equivale al conjunto de recursos, dentro del sistema ecológico, que son esenciales para la supervivencia del grupo. El *nicho* de un grupo no es estático y varía en el proceso de adaptación y los cambios producidos por los medios sociales y culturales. El éxito con que un grupo humano resuelve los problemas ambientales depende, entre otros factores, del tamaño de la población, de la eficacia de su tecnología, del uso racional de los recursos sin causar su agotamiento futuro y de la distribución de la población en función de la capacidad productiva de cada nicho ecológico. La proporción de sexos, además del comportamiento adaptativo, refleja a menudo los peligros ambientales, incluidos los accidentes y los riesgos de guerra. Y la identificación de las evidencias ecológicas sobre las tasas de mortalidad y de fertilidad es de suma importancia para entender el verdadero patrón de crecimiento demográfico.

Conceptos y principios de ecología aplicados a la etnohistoria andina han revelado un *modelo etnoecológico* de la mayor importancia para la comprensión de las culturas andinas. Sobre la base de los datos registrados en documentos coloniales, como en las *visitas* hechas por administradores españoles cuando funcionaban todavía algunas de las estructuras originarias de las sociedades andinas, John V. Murra identificó un antiguo patrón de asentamiento y de organización política, económica y social en función de lo que ha denominado “complementariedad

ecológica” y más frecuentemente “el control de un máximo de pisos ecológicos”, que se refiere a la preocupación fundamental de los pueblos andinos por controlar un conjunto de ambientes productivos –un “archipiélago de recursos”– con diferentes pisos ecológicos que no necesariamente significaban el dominio territorial de las zonas intermedias, sino de “islas” de recursos manejadas por colonias más o menos alejadas de su núcleo o centro principal de dominio, donde quedaba el grueso de la población y el mando político. Había grupos que manejaban rebaños y explotaban salinas en los pisos ecológicos andinos de mayor altitud a tres o cuatro días de camino hacia arriba y otros tantos días hacia abajo, donde los centros de poder tenían sus cocales, bosques o algodones; todo esto sin ejercer mayor soberanía sobre los territorios intermedios. Este patrón andino de estrategia ecológica pudo haber tenido variantes e incluso limitaciones temporales o geográficas, pero como lo demuestra Murra en cinco casos hallados por él como modelos de control sistemático de “islas” ecológicas, bajo condiciones diferentes entre sí, es evidente que fue bastante generalizado. La tesis de Murra abrió una nueva perspectiva para el estudio y entendimiento de muchas instituciones vinculadas a la concepción “vertical” de la ecología del mundo andino.

Ecodesarrollo

De las premisas de la ecología ha surgido, más que una promesa, una alternativa para muchos pueblos subdesarrollados. Nos referimos al *ecodesarrollo* –concepto expresado por primera vez por Maurice Stroung en 1972– que entraña profunda racionalidad, empezando por el rechazo a la tiranía de las necesidades superfluas de la sociedad de consumo y a la búsqueda exclusiva y frenética de la riqueza material. El *ecodesarrollo* insta a ayudar a las comunidades aldeano-rurales de los países subdesarrollados a educarse y organizarse en función de una nueva valoración de los productos específicos y reales de cada ecosistema y pone en tela de juicio lo que se entiende por *desarrollo* en el mundo industrializado. Esta concepción tiene como criterios principales la identificación de nuevos recursos en cada ecosistema y la ampliación de su forma de utilización potencial para usarlos racionalmente sin producir su agotamiento futuro. Los planteamientos del *ecodesarrollo* se orientan hacia formas de vida más humanas, proponen los modelos para evitar la depredación y contaminación del hábitat, conservando el equilibrio ecológico, y alcanzar las pautas para responder al conflicto

cada vez más dramático entre el crecimiento de la población, el desarrollo social y la utilización de los recursos del medio ambiente. Llevarlo a la práctica, sin embargo, entraña gran dosis de racionalidad para dejar de lado muchas de nuestras expectativas tradicionales plasmadas por el consumismo y la alienación.

Como un ejemplo interesante, en el que se ha demostrado la factibilidad del ecodesarrollo en el Perú, debemos mencionar la acción del Programa de Desarrollo Rural Silvo-Agropecuario, fundado y dirigido por Pablo Sánchez en Cajamarca (Perú). Entre otras acciones sus objetivos comprenden: a) el aprovechamiento maximizado del clima, del agua y del suelo; b) el evitamiento de la erosión y la regeneración de la esponja natural sobre las montañas, cubriendo el suelo, la captación del agua de las lluvias, su almacenamiento y la regeneración de arroyos y manantiales permanentes; c) el establecimiento de bosques industriales y la protección de los diferentes pisos ecológicos como futura fuente de riqueza; d) el establecimiento de digestores de biogás y el estudio de nuevas fuentes de energía, e) el establecimiento de núcleos educativos de experimentación y difusión, de desarrollo artesanal y de tecnologías apropiadas, y otras acciones más. Lo que se ha logrado en pocos años y con costo mínimo es realmente admirable; bastará señalar que se han sembrado y desarrollado 10 millones de árboles, lo cual ha cambiado ostensiblemente la fisonomía del paisaje y de significativa manera las condiciones de los microclimas, o las actividades que se han llevado a cabo en las denominadas “Escuelas Azules”, centros educativos de instrucción primaria establecidas en diferentes comunidades campesinas en las que existen talleres artesanales, cooperativas comunales y núcleos de experimentación y prácticas profesionales de la universidad regional. El éxito de estas acciones ha probado las posibilidades de escoger el buen camino en la alternativa frente al desarrollo.

10. La destrucción del ambiente natural

Hablamos siempre del progreso y del desarrollo de la civilización como del desarrollo de la racionalidad; sin embargo, qué dramáticamente contradictorio resulta que con el avance de la civilización, de la tecnología y de la producción el hombre empezó una carrera hacia la destrucción de su propio medio ambiente. En los últimos tiempos el *Homo sapiens* (¿se le puede aún denominar así?) se ha dedicado a arrasar con la naturaleza con el propósito de satisfacer desmesuradamente su *confort* y sus egoísmos sin reparar en el propio futuro de su especie,

cuando ya no le queden para vivir y respirar las plantas ni los animales que le han servido y acompañado por tantos milenios. El informe de 1996 publicado por el Panel Intergubernamental para el Cambio Climático, del Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (IPCC), revisado por 541 especialistas de 40 países, dice que no cabe duda sobre la influencia de la actividad humana en el clima ni sobre su efecto a largo plazo en la naturaleza de la Tierra. Ojalá la razón –que en este caso está tardando– llegue pronto a hacerle comprender al hombre que todavía se pueden salvar los recursos naturales si se establecen normas y se hace respetar leyes que no son otras que las de la propia naturaleza.

Escribe Amadeo Gómez Marmanilla, profesor de ingeniería ambiental, que el hombre por sus potestades devastadoras es más temible que cualesquiera de los jinetes del Apocalipsis; contamina la atmósfera, envenena los ríos, aniquila la flora y la fauna, expande los desiertos, deseca los lagos y arruina el gran ecosistema de la naturaleza, exterminando la vida. Y menciona algunos casos realmente aterradores de agresión ambiental que se vienen produciendo en el planeta. En el norte y centro de Europa, especialmente en Alemania, millones de coníferas de bosques enteros han muerto víctimas de la lluvia ácida, una mezcla cargada de ácido sulfúrico y nítrico producto de las emanaciones industriales; por la misma causa y en la misma época fueron aniquilados bosques de maple de Canadá. “Los estragos de la civilización industrial –dice– carecen de fronteras. Las emisiones de gases tóxicos de la actividad fabril británica dañan terriblemente la flora y fauna de Noruega y Suecia. Los peces desaparecieron de sus ríos y lagos y sus suelos se sobrecargaron de acidez, disminuyendo sus nutrientes”. Señala asimismo que de acuerdo con la Oficina Panamericana de la Salud, en la ciudad de México la polución es causa del exceso de mortalidad en un 5%. Las mismas causas, según el doctor Russell Shervin, van acortando la esperanza de vida en Los Angeles, Nueva York y Tokio, pues aumentan los problemas cardíacos porque el monóxido de carbono sustituye al oxígeno en el torrente sanguíneo. Refiere que la mitad de los ríos de la República Checa, Eslovaquia y todos los de Rumania son corrientes de agua infestada y lo mismo sucede con el Vístula que vierte agua envenenada en el Báltico. También es un hecho que el Danubio, como el Rhin, el Ebro, el Ródano, el Sena, El Támesis, el Tajo, sólo para mencionar los más conocidos de Europa, carecen ya de todo recurso ictiológico; ni los peces ni los crustáceos han sobrevivido a los desechos venenosos de la industria, de los pesticidas y los abonos sintéticos. De los 21 ríos de Taiwan, paradigma del crecimiento económico –señala

Gómez- 19 se han convertido en alcantarillado de las industrias; lo mismo sucede con los de Shangai, y con los de Cataluña y el País Vasco, en España, y el Guadalquivir, dentro de cuarenta años, será un cauce seco, opina el físico español Ruiz de Elvira.

La basura, los desechos tóxicos, los hidrocarburos, la lluvia ácida y los residuos orgánicos están acabando con los lagos. El lago Erie, uno de los más grandes de América del Norte, ya ha sido envenenado, y lo mismo ha sucedido en el África con el lago Chad, que está por desaparecer, mientras que el lago Aral de la ex Unión Soviética se ha convertido en desierto. La intervención del hombre –puntualiza Gómez Marmanilla– ha roto el equilibrio ecológico de las más grandes fuentes de recursos ictiológicos del Asia central.

El programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente anuncia que los desiertos de la Tierra –ocho millones de kilómetros cuadrados– podrían triplicarse en una década, pues todos los cambios ecológicos conducen a la desertificación. El Sahara crece a razón de 170 hectáreas por hora y en el Sudán el desierto avanza 16 metros por día. No son los cambios climáticos los que producen la desertificación; es el afán de lucro, la explotación desmedida de los recursos, el abandono y la irresponsabilidad del hombre lo que nos está llevando a hacer de la Tierra un erial. La tala y la quema de árboles están destruyendo la Amazonía, el más grande pulmón de nuestro planeta, y se degradan cada año 20 millones de hectáreas de tierras cultivables por las irrigaciones sin drenaje, por el pastoreo excesivo, por la agricultura irracional y el sembrío de cemento.

En el Perú –según informa el director técnico de Desarrollo Forestal del Proyecto Nacional del Manejo de Cuencas Hidrográficas y Conservación de Suelos– se pierden anualmente 300 mil hectáreas de tierras debido a la creciente deforestación, especialmente en la selva, que pone en peligro la ecología del país y que contribuye al calentamiento general de la Tierra. Señala, asimismo, que de los 75.560.500 de hectáreas de bosques de la Amazonía peruana, fueron taladas, sin la tecnología adecuada, alrededor de 8.250.000 hectáreas, para dedicarlas generalmente a la agricultura y a la ganadería, así como a la pesca y caza indiscriminadas. En las últimas etapas del período autóctono –calculan algunos investigadores– había seis veces más tierras cultivadas que ahora; en la actualidad, en la sierra, debido a la erosión de las tierras por el abandono y la irracionalidad de la agricultura se pierden un millón de toneladas de tierra fértil cada año.

LECTURA RECOMENDADA

CHAUCHARD, PAUL. *Sociedades animales, sociedad humana*. Buenos Aires: Eudeba, 1970. / CHINOY, ELY. *La sociedad: una introducción a la sociología*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. / HARDESTY, DONALD L. *Antropología ecológica*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1977. / KAHN, J.S. (comp.) *EL concepto de cultura: Textos fundamentales*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1975. / KROEBER, A.L. Y KLUCKHOHN. *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: A Vintage Book, 1963. / MALINOWSKI, BRONISLAW. *Una teoría científica de la cultura*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1966. / MOSTERÍN, JESÚS. *Filosofía de la cultura*. Madrid: Alianza Editorial, 1993. / ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS. Programa Regional de Desarrollo Científico y Tecnológico. *Etología: el estudio biológico del comportamiento animal*. Washington, 1984. / PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL MEDIO AMBIENTE: Panel Internacional para el Cambio Climático. *Cambio Climático, 1996*.

CAPÍTULO VI

Estructura y dinámica de la cultura

1. Actos y artefactos.- 2. Rasgos culturales, patrones, valores e instituciones.- 3. Estructura, función y proceso.- 4. La cultura es aprendida. Cultura y lenguaje.- 5. La escritura.- 6. La cultura es un todo integrado, funcional y razonable.- 7. El constante proceso de cambio cultural.- 8. Universalidad y particularidad de la cultura.- 9. Etnocentrismo.- 10. Cultura y personalidad.- 11. El proceso de aculturación.- 12. Educación y cultura.- 13. El sexo y la cultura: Machismo, condición de la mujer, prostitución.

1. Actos y artefactos

Como quiera que se la entienda, *la* cultura es una abstracción del comportamiento humano y no debe confundírsela con los actos mismos ni con los artefactos materiales que son resultado de determinado tipo de acciones. Por eso, algunos autores han señalado dos formas en que se presenta la cultura: una *implícita* o encubierta, y la otra *explícita* o manifiesta.

A la primera corresponden todas aquellas actitudes y formas de pensar que resultan de la manera como está integrada una cultura, creencias, configuraciones conceptuales, premisas, impulsos, postulados, etnocentrismo, inclinaciones, etc. y, por cierto, la naturaleza inconsciente de gran parte del comportamiento cultural; es decir, todo aquel orden de cosas que no se ve o que no se objetiva, pero que están articuladas del modo en que nos hacen participar de la vida mental y emocional de nuestra sociedad, puesto que toda forma de vida de un grupo es una estructura y no un conjunto fortuito de normas, creencias, pautas o cosas relacionadas de cualquier manera.

A la segunda forma de cultura corresponden los actos y artefactos que encontramos en toda cultura; propios, asimilados o prestados. Diríamos nosotros, las formas *objetivadas de una cultura*.

Siendo una abstracción, la cultura no puede observarse directamente, lo que se observa son sus manifestaciones tangibles, objetivas, lo que los hombres hacen, los hábitos y las costumbres, así como los procedimientos y técnicas que se emplean en la fabricación y uso de los objetos sobre los que se sustenta nuestra vida material. Como ha dicho Redfiel “la cultura se manifiesta en los actos y en los artefactos, pero no consiste en los actos ni en los artefactos”. Las piedras labradas, la cerámica, las armas, las construcciones, las obras de arte y otros obje-

tos de épocas pasadas y de muy variado género son recogidos por los arqueólogos, que estudian la cultura material de las antiguas culturas, porque representan resultados de una determinada forma de vida, de las concepciones y las técnicas; esto es, son productos finales de modos corrientes de comportamiento de una sociedad en una época determinada. De la misma manera se estudian muchas actitudes no como acciones aisladas del comportamiento sino por las regularidades y generalidades que puede ofrecer su estudio sobre la manera como los seres humanos se conducen y comportan en las sociedades en las que viven.

Algunos antropólogos se refieren al conjunto total de objetos fabricados en una sociedad como la *cultura material*, no obstante, la denominación resulta contradictoria si se concibe la cultura como algo exclusivamente psíquico (no material). Es preferible referirse a los objetos como los elementos materiales de una cultura y a los actos como formas explicitadas de ésta.

2. Rasgos culturales, patrones, valores e instituciones

La idea tácitamente admitida de que dentro de cada cultura las maneras de actuar, las instituciones o las creencias están integradas en mayor o menor grado y funcionalmente ligadas entre sí, constituye otro de los postulados básicos de la antropología que permite descubrir las relaciones coherentes que se establecen entre los diferentes aspectos de la vida social humana. Como dice Perti Pelto: “Todos los sistemas culturales se forman con una red de ideas y patrones de conducta mutuamente dependientes; por eso, a cada cambio ocurrido en estos elementos suele ocurrir otro en el resto del sistema”.

En efecto, existen en cada cultura lo que podríamos llamar unidades de comportamiento que son como los puntos en los que se unen las cuerdas de una red que, de manera general, suelen llamarse *rasgos culturales*, a los cuales se ajustan normalmente las formas de actuar de los individuos. Un rasgo cultural es la unidad básica más simple a la que se puede reducir una cultura, una entidad específica dentro de la cultura, pero que no puede difundirse independientemente ni integrarse o unirse libremente con otros, como creen algunos autores, sino que, como lo ha explicado Ruth Benedict, cada cultura selecciona o escoge entre la infinita variedad de posibilidades de comportamiento un segmento limitado que unas veces se ajusta a una configuración y otras no, como por ejemplo la manera de saludar, el uso de determinadas prendas de vestir, o la aversión a determinadas actitudes. A estas configuraciones

Benedict las llama *patterns of culture*, denominación que había sido ya empleada por Franz Boas en sus descripciones de las culturas tribales. Sin embargo, su traducción y uso son bastante imprecisos, pues se utilizan indistintamente los términos *normas*, *pautas* o *modelos*, que evidentemente tienen connotaciones cercanas pero diferentes.

Creemos que la expresión en inglés *patterns of culture* puede traducirse por *patrones culturales* en el sentido en que en toda cultura se dan ciertos grados modales de acuerdo con los cuales el grupo espera que sus miembros conformen sus actitudes o, en otras palabras, los modelos tradicionales a los cuales se ajustan normalmente las formas de actuar de los miembros del grupo. Estos patrones se manifiestan y exteriorizan en las maneras de organización social, en las costumbres, preferencias, estilos del arte, en las creencias, ritos y ceremonias, en las formas de gobierno, en el vestido y adornos, en las formas de preparar los alimentos, de construir las viviendas, en los gustos, modales, expresiones, sobrenombres, insultos, en las maneras de fabricar y usar objetos, incluso en la forma de los objetos usados; en fin, en todos los aspectos de la cultura.

Algunos patrones pueden establecerse a la luz de los conocimientos y de la observación ordinarios, es decir, son *explícitos*; otros hay que descubrirlos en la complejidad del comportamiento, en la estructura subyacente de la cultura o en la forma que adoptan determinados actos, entendiendo primero las principales fuentes intelectuales y emocionales de la sociedad que se estudia, puesto que el todo en la cultura no es la suma de las partes sino el resultado de un único ordenamiento y de una única interrelación de las partes que configuran una entidad cultural específica.

Pero lo que podríamos llamar la disposición general de los patrones está orientada por un sistema más general y establecido de referencias en el que se expresan las características fundamentales de una cultura; es el *sistema de valores*, a través del cual cobra sentido la vida en sociedad. De allí la denominación de axiológico (del griego *axios*, que vale, que merece) al sistema eje de la vida social.

La identificación de los patrones culturales nos lleva a comprender que cada cultura está caracterizada por configuraciones particulares que penetran todos los aspectos de la vida social, tanto en las instituciones como en las formas del comportamiento individual, y que toda cultura persigue objetivos propios, pudiendo ser definida –y en cierto modo sentida como realización determinada– por las corrientes y tendencias ideológicas y afectivas que se desarrollan dentro de ella y la impregnan por completo; esto es, por la intensidad con que se destacan ciertos va-

lores que orientan a los patrones y determinan la configuración de la “red” de la cultura. Veamos entonces qué se entiende por *valores*.

En todas las culturas hay cosas buenas y malas, cosas que deben hacerse y otras que deben evitarse, actos que son admirados y elogiados, premiados y estimulados, otros que son vituperados, castigados y prohibidos; hay deberes y derechos; en fin, un sinnúmero de formas de comportamiento que son importantes o intrascendentes; cosas y situaciones que son buscadas o rehuidas, útiles o perjudiciales, incluso anodinas. Y es a través del sentido que se confiere a los actos, a las situaciones y a las cosas, que las sociedades organizan las normas de comportamiento que orientan y le dan sentido a las actividades de los individuos y de la sociedad. La palabra *valor* recibe una significación más precisa y es de uso más común cuando se habla de valores materiales o económicos, pero implícitamente y aunque no se piense en ello los actos de todos los hombres están guiados por juicios acerca de lo “bueno” y lo “malo” que comparten los miembros del grupo.

Entendido en su más amplio sentido, el *valor* es una cualidad que atribuimos a las acciones o a las cosas y consiste en el acuerdo común de los juicios colectivos que sobre ellas emitimos. El valor no es el acto o la cosa misma, porque hay actitudes u objetos que permaneciendo en sí, sin variaciones, el tiempo los revalora o, al contrario, los devalúa o cobran diferente significado según las circunstancias. Aunque en términos generales el valor es lo deseable, en la vida del grupo los juicios se ordenan con relación a una escala que va de lo positivo a lo negativo, de lo bueno a lo malo, de lo deseable a lo indeseable, es decir, en relaciones de oposición binaria. De allí las sugestivas propuestas del análisis estructuralista para comprender una cultura a través de estas oposiciones y del substrato metaperceptible que entraña los valores.

A través del valor cada objeto goza de doble existencia, por una parte es una estructura de cualidades reales que podemos percibir, de otra parte conforma otra estructura que sólo se muestra a nuestra capacidad de estimar. A veces estas dos experiencias, la sensible y la estimativa, se dan independientemente la una de la otra; así se manifiesta y entiende la relatividad del valor. Pero, en todo caso, las cosas tienen un valor real en tanto son necesarias para el grupo. Dicho de otro modo, el valor está referido a todo aquello que satisface las necesidades humanas; los objetos se valoran porque son necesarios, aunque a veces su valoración sea indirecta por múltiples circunstancias.

Los valores como las necesidades que los originan pueden separarse en dos órdenes: biológicos (materiales) y culturales (sociales). Las ne-

cesidades básicas al tornarse conscientes se convierten en juicios sobre el objeto que las satisface; se vuelven, pues, instrumentos de valoración para el organismo que los reclama como necesarios. Los valores culturales son derivados de la organización y plasmados por la sociedad. Al ser originados por la circunstancia social no son homogéneos ni iguales para todos los hombres ni para todas las culturas, si bien todos necesitan de ellos para la existencia social.

En oposición a los valores fisiológicos, los valores culturales pueden ser falsos y la raíz de su falsedad estriba en el desfase que por determinadas causas (como puede ser por la hegemonía de un grupo dominante portador de otra cultura) se ha producido entre la realidad de las necesidades sociales y la creencia mantenida por otros patrones o premisas de la cultura. Es decir, la causa de la falsedad está en la imposición o aceptación de valores ajenos a los de la cultura originaria, o de la cultura de un determinado sector del agregado, sin tener en cuenta su verdadera utilidad social; es el caso de las castas o clases dominadas que adoptan los patrones y valores de las dominantes. Aquí radica la mecánica de la enajenación o alienación. Pero, aparte de la falsedad o enajenación, los valores también son objeto de distorsiones y aberraciones cuando se asumen irracionalmente, con celo excesivo, dando origen así a los dogmatismos, fanatismos y fundamentalismos.

Lo que en unas circunstancias es un valor positivo en otras no lo es; incluso el mismo acto puede constituir un delito. Así, por ejemplo, en ciertas tribus robar un caballo es un acto castigado con la muerte, pero en la misma tribu si se roba un caballo al grupo enemigo constituye un acto admirable de valor que debe ser recompensado de alguna manera. En nuestra propia civilización, dar muerte a una persona en circunstancias normales constituye homicidio, un grave delito castigado en toda sociedad, aunque el hecho tiene diversos agravantes o atenuantes, según los casos, pero en tiempo de guerra matar o aniquilar al enemigo no sólo es permitido sino obligado y estimulado. Esto nos está demostrando cómo, por encima de todo, el valor está directamente relacionado con la defensa del grupo. El patriotismo es uno de los valores sociales más elevados y está directamente relacionado con la integridad de la entidad que identificamos como patria. Lo mismo se puede decir de los demás valores positivos como la justicia, la ética, la veracidad, el coraje, el trabajo, el altruismo, etc. Todos ellos están cumpliendo una función altamente beneficiosa para la armonía y cohesión sociales.

Se puede utilizar con validez un criterio antropológico para estimar la correspondencia de los valores y es la medida en que una cosa, un

tipo de comportamiento o una institución contribuyen a la supervivencia y bienestar del grupo y se mantienen en función de la armonía y coherencia sociales.

Acerca de los patrones y valores se puede establecer las siguientes conclusiones básicas:

1. Cada cultura representa una selección limitada de patrones culturales dentro del conjunto global de potencialidades humanas, individuales y colectivas. Esto presupone dos cuestiones fundamentales:
 - a. la conducta social debe ser predecible, porque los seres humanos que viven en sociedad se influyen mutuamente y si cada cual actuara por las múltiples líneas en que discurre la conducta, todo sería un caos, y
 - b. la interacción social sólo es posible dentro de un orden limitante.
2. El modo como ven y entienden el mundo los miembros de una sociedad determinada está configurado por un sistema simbólico que constituye su cultura y ésta sólo tiene sentido por la manera como se relacionan y orientan sus partes. La selección de los patrones tiende a hacerse dentro de ciertos postulados (los valores) básicos de la cultura.
3. Cada cultura ejemplifica un patrón, una estructura o un sistema de valores y relaciones más o menos completo y coherente. El *ethos*, es decir, el modo de vida distintivo de una cultura, no radica en la enumeración o la suma de sus rasgos culturales sino en como éstos se interrelacionan.
4. Los patrones y valores culturales, trasladados de una cultura diferente, fuera del contexto estructurado de otra, resultarán no sólo absurdos, disfuncionales, sino incluso insensatos.
5. El sistema de valores no sólo confiere estabilidad a una cultura sino que le da sentido intelectual y emocional a todas las formas de la vida en sociedad.
6. El sistema de valores puede considerarse como un instrumento de regulación mecánica y proporciona la seguridad de que el comportamiento se realiza de conformidad con lo que espera la sociedad de cada individuo.
7. El sistema de valores desempeña un importante papel en defensa de la integridad del grupo social.
8. Los valores cambian más lentamente que otros aspectos de la cultura, porque sobre ellos se configuran y sustentan las estructuras

sociales. Pero si bien actúan como freno para los cambios peligrosos, también retardan los procesos de cambio, haciendo que la sociedad asimile muchas innovaciones sin que se altere su estructura básica. Por esta razón constituyen también las barreras más poderosas frente al cambio dirigido, cuando éste quiere ser profundo (estructural). De tal manera que no puede pensarse en un cambio revolucionario manteniendo el mismo sistema de valores.

Hemos dicho que cada cultura representa una selección delimitada de patrones. En efecto, los hombres valoran sus acciones en términos de experiencias, los patrones culturales configuran un contexto que no es más que una parte de la totalidad de los propósitos y motivaciones potenciales, es decir, emplean sólo un cierto conjunto seleccionado de rasgos culturales o materias técnicas. La totalidad, a lo largo de la cual están distribuidas todas las posibles formas de conducta es demasiado amplia y está demasiado llena de contradicciones para que una cultura pueda utilizarla toda. La selección es el primer requisito, sin ella no podría hacerse inteligible ninguna cultura. Las intenciones que se seleccionan y se hacen propias son un material mucho más importante que los detalles particulares de la tecnología o de la vida social, que también se seleccionan en otras escalas.

Los patrones pueden ser ideales (deseos, derechos y deberes) o del comportamiento (exposiciones sumarias de cómo reaccionan los individuos de una sociedad determinada frente a situaciones particulares) y se mantienen unidos e integrados en términos de abstracciones que son denominadas de varias maneras: temas, configuraciones, impulsos, principios, postulados, etc. Kluckhohn resume este panorama de la siguiente manera: "Cada modo de vida de un grupo es, pues, una estructura, no una colección fortuita de todas las normas de creencia y de acción físicamente posibles y funcionalmente afectivas. Una cultura es un sistema interdependiente basado en premisas y categorías concatenadas cuya influencia es bien mayor que menor, porque rara vez se expresa en palabras".

En general, los patrones forman parte de la *cultura explícita* por cuanto se abstraen sin mayor dificultad y son más o menos susceptibles de expresarse en palabras por los miembros del grupo, como la manera de saludar, de despedirse, de aprobar o desaprobar ciertos comportamientos, etc. Los patrones *implícitos* son estructuras culturales que obran en gran medida en el nivel inconsciente y los miembros del

grupo encuentran muy difícil expresarlos o no se dan cuenta de ellos, como el significado de los mitos, el horror al incesto o la función del chisme. Entender y diferenciar este carácter inconsciente tiene gran importancia para el conocimiento y análisis de las culturas. La mayoría de los actos de la vida diaria son ejecutados sin pensar en ellos. Los seres humanos estamos tan inmersos en nuestra cultura, tan habituados y adiestrados en nuestros patrones, que sin dejar de realizarlos nos encontramos prácticamente libres para dedicar nuestra atención a problemas nuevos. Pero la naturaleza de la adaptación y la endoculturación inconsciente tiene también sus inconvenientes, cuanto más adaptados estamos a una cultura es más difícil comprender el comportamiento y los modos de vida de pueblos cuyas culturas son distintas a la nuestra.

Todas las sociedades tienen la sensación de que sus modos de vivir, sus costumbres y sus valores y maneras de ser son superiores a las de los demás. Este fenómeno resulta de capital importancia para el entendimiento de las culturas y lo estudiaremos después, al referirnos al etnocentrismo.

Instituciones

En sentido lato, institución es una cosa instituida, establecida. Pero cuando hablamos de instituciones no estamos refiriéndonos solamente a entidades físicamente organizadas como pueden ser una municipalidad, la universidad, un cuartel, un asilo o la Smithsonian Institution, es decir, a las organizaciones públicas o privadas, a sus instalaciones o edificios y a sus funciones sociales registradas. No. Antropológicamente hablando, una *institución* se refiere a una forma estandarizada de actividades, común a todas las sociedades humanas conocidas, como el matrimonio, el derecho, el Congreso, la Iglesia, etc., que constan de tres principales componentes: *modelos*, que sirven como mecanismo y guía de comportamiento; *objetivos*, que se refieren a la función o cometido de los modelos o patrones culturales, y *comportamiento regulado*, que es el resultado o los efectos de las primeras y los segundos. Se dice entonces que este comportamiento está institucionalizado y es todo un sistema funcional de comportamientos, un conjunto de patrones, rasgos y significados, que recibe el nombre de *institución*, y que se estructura con otros sistemas de comportamientos, esto es, con otras instituciones, para conformar el conjunto de las formas de vida social, es decir, la totalidad de la cultura. Así, se entienden como instituciones a la familia, la religión, las formas de urbanidad, el *servinacuy*, el vals criollo e incluso los apodos.

Este concepto requiere que todas, o una gran multiplicidad de personas, procedan de modos estandarizados con respecto a determinados campos de la vida social. Una institución no necesariamente tiene que ser formal o regular. Las instituciones informales son acuerdos implícitos o códigos de conducta particulares a cada tradición y no necesariamente tienen que ser escritos, puesto que muchas de ellas se transmiten oralmente en la familia o en el ámbito del grupo, la *couvade*, la hechicería, dar el pésame a los parientes de una persona recién fallecida, ofrecer un obsequio a la pareja que contrae matrimonio, etc.

No obstante, el uso del término presenta ambigüedades. En primer lugar, no todos los modelos de comportamiento constituyen instituciones; en segundo lugar, el término en el lenguaje común tiene diversas connotaciones, tales como cosa establecida, asociación, o normas del derecho y de la ciencia, y en tercer lugar, muchos modelos de comportamiento que parecen normativos no se consideran de ordinario instituciones, como la manera de dar la mano o de saludarse. Por nuestra parte pensamos que no hay inconveniente para denominar *institución* a toda forma de comportamiento institucionalizado, formal o informalmente.

3. Estructura, función y proceso

Como ya lo hemos dicho, no es posible comprender un aspecto de la cultura si no se lo relaciona con el todo, es decir, con su contexto total. Pero –ya se dijo también– el todo de la cultura no es meramente la suma de las partes sino el resultado de su ordenamiento y de la manera como están interrelacionadas, que es lo que ha determinado las características de cada cultura. Entonces, para entender esta mecánica surge la necesidad de utilizar tres categorías o nociones generales: *estructura*, *función* y *proceso*.

Cuando usamos el término *estructura* nos estamos refiriendo a un tipo de disposición ordenada de partes. Una composición musical tiene una estructura, lo mismo que una novela, una frase, un edificio, igualmente un animal o una flor. En realidad, todas las cosas tienen una estructura, están compuestas por partes. Los componentes de la *estructura social* son personas y actitudes; las relaciones sociales, cuyo complejo y entramado continuo constituyen la estructura social, no son relaciones al azar sino que están determinadas por una razón de ser, son para algo, es decir, tienen una *función*. Y si bien la función puede ser definida como el tipo o los tipos de acción de los que es notoriamente

capaz una estructura, esto no resuelve nada, es sólo una relación estática. Para que una estructura cumpla una función tiene que mediar una acción, esta acción es el *proceso*. En otras palabras, el proceso es la mecánica a través de la cual una estructura resuelve su función o sus funciones. Vistas de otra manera, se puede decir que cada una de estas categorías responde a las preguntas elementales que siempre nos hacemos sobre la naturaleza y condición de las cosas: *qué, para qué y cómo*. Y si bien estas categorías son indesligables, cada una puede ser analizada haciendo abstracción de las otras.

En cualquier relación dentro de una estructura social toda persona sabe que de ella se espera que se comporte de acuerdo con determinadas normas que impone la sociedad, y esta condición se justifica esperando que las demás personas hagan lo propio. Aquí podemos darnos cuenta de que individuo, cultura y sociedad constituyen teóricamente sistemas separados pero de acción recíproca. Lo que hace posible la existencia de la sociedad humana es la aptitud para reunir en una sola configuración elementos de conducta que satisfagan tanto las necesidades individuales como las sociales, lo mismo que la transmisión de dichas configuraciones como todos integrados. Tal vez nos ayude a explicarnos mejor si comparamos el macrosistema individuo-sociedad-cultura con los elementos que integran un ordenador. No nos gustan las referencias metafóricas, puesto que en ellas las cualidades de una cosa se transfieren a otra diferente, pero sólo como una forma aproximada de referencia veamos un ejemplo: Un *chip* es la unidad, una brizna si se quiere, del sistema; un conjunto de *chips* y sus respectivos circuitos y conexiones estarían configurando una institución, una parte del *hardware*, la parte dura, sólida, materialmente estructurada del aparato, la cual va a sustentar y permitir la existencia del *software*, esto es, del aspecto blando, inmaterial y significativo, razón de ser del artefacto. Así, un *chip* vendría a representar a un individuo, un circuito integrado a una institución y el conjunto de circuitos y su sustento material constituirían todo el *hardware*, que representaría a la sociedad; el *software* vendría a ser la cultura, sin ninguno de los cuales tendría existencia ni sentido el computador, como tampoco sin sus símiles tiene sentido la condición humana.

La cultura viene a ser un *todo articulado* y lo que determina la función de los elementos que lo contienen es el lugar que ocupan dentro del todo. Una estructura implica siempre integración y forma. “Diremos, primeramente, que hay estructura –escribe Piaget– bajo su aspecto más general, cuando los elementos están reunidos en una totalidad que pre-

senta ciertas propiedades en tanto que totalidad, y cuando las propiedades de los elementos dependen entera o particularmente de estas características de totalidad”.

No debe confundirse el concepto de estructura con el de *organización*. Ambos se hallan íntimamente ligados pero son diferentes. La organización se refiere a un ordenamiento consciente, artificial y manejable; no es resultado de un proceso autónomo de equilibrio. En la organización los elementos están unidos por un fin deseado, por un propósito previsto. Puede decirse que dentro de una organización cada persona tiene un *papel*, de tal manera que cuando nos referimos a una organización tratamos de un sistema de roles, de papeles, en tanto que cuando nos referimos a una estructura lo estamos haciendo a un sistema de *posiciones*.

La *función* puede ser definida simplemente como el tipo, o los tipos, de acción de que es notoriamente capaz una estructura. Es entonces la conexión que existe entre la estructura y el *proceso*. Entendemos por *proceso*, de manera muy general, toda secuencia de cambios en la que puede verse una propiedad o dirección susceptible de ser identificada o definida en una dinámica de adaptación. A su vez el proceso puede ser visto y analizado desde dos ángulos diferentes: a) desde una perspectiva *diacrónica*, esto es cuando se lo mira en la continuidad del tiempo. Los estudios diacrónicos de la cultura consideran fundamentalmente la dimensión histórica o desarrollística, o fenómenos evolutivos globales, y b) desde un punto de vista *sincrónico*, cuando se estudia un fenómeno cultural en un tiempo determinado. En contraste con el enfoque diacrónico, los estudios sincrónicos de la cultura consisten en estudios interseccionales, digamos en el corte del proceso en un punto del tiempo, como cuando se “congela” en un cuadro estático una secuencia de imágenes.

En este caso, el análisis de la cultura se torna fundamentalmente comparativo. Así, pues, reiteramos, los tres conceptos o categorías, *estructura*, *función* y *proceso* son componentes de una teoría única, en cuanto esquema de interpretación de los sistemas socioculturales, y son inseparables.

Como ya lo señalamos al hablar de las escuelas o corrientes de la antropología, a partir de los conceptos de función y de estructura han surgido dos “escuelas” o, mejor, dos métodos de análisis e interpretación de los fenómenos socioculturales: el *funcionalismo* y el *estructuralismo*, los más señalados en la historia de la antropología académica. Ambos han aportado interesantes formas de análisis y de discusión,

aunque, como sucede con todos los “ismos”, han sido, y aún siguen siendo, objeto de apasionadas controversias.

4. La cultura es aprendida. Cultura y lenguaje

Todo niño normal debe aprender su cultura, la que fuere, pues como lo hemos reiterado, las normas de conducta o patrones que constituyen una cultura no están genética ni biológicamente determinados. Y a lo largo del proceso de socialización, o como le llaman algunos antropólogos de *endoculturación*, el niño adquiere las actitudes e ideas en uso, las formas de conducta correspondientes a los roles que le competen, así como los patrones culturales y los valores de la sociedad en la que ha nacido. Como la cultura es aprendida constituye lo que hemos llamado herencia social o modelos de vida históricamente creados. Si la cultura tuviese su origen en la raza, el cambio cultural sólo podría producirse en forma de transmutación biológica y sería imposible en la práctica dirigir no sólo los procesos de cambio sino incluso el aprendizaje. Pero debido a las potencialidades innatas del infante humano y a la plasticidad de su mente, el hombre no solamente aprende una cultura sino que también puede olvidar o descartar (lo cual es la base de la selección a la que nos hemos referido) algunas partes de ella y sustituirlas por otras formas de comportamiento, muchas veces diferente. Los animales también aprenden determinadas formas de comportamiento y a eso le estamos llamando *cultura rudimentaria* o, tal vez mejor, *cultura animal*; pero, para que el comportamiento aprendido sea entendido como cultura, ya en la condición humana tiene que transmitir ideas que puedan ser aplicadas deliberadamente a circunstancias apropiadas, lo cual es imposible sin la abstracción y sin el lenguaje.

Como vimos en el capítulo anterior, el hombre simboliza, es decir convierte la realidad en signos y símbolos susceptibles de ser interpretados, pensados, comunicados y conservados. Con los símbolos puede pensar en las cosas y relacionarlas, surgiendo así la noción de las situaciones. Al perfeccionar la simbolización el hombre pudo no sólo transmitir sus percepciones, conocimientos y experiencias mucho más eficazmente que los animales, sino que le fue posible salvar el vacío existente entre sus experiencias físicas aisladas para convertirlas en una experiencia continua. El hábito de la simbolización le permite al hombre conservar una situación en la mente aunque no esté físicamente ante ella, incorporando así a su existencia la noción del tiempo; del

pasado al presente, por la memoria de las experiencias, y la proyección al futuro por la ordenación lógica de los símbolos.

Sin el lenguaje sería imposible la existencia de la cultura humana, porque el lenguaje no es solamente un sistema de comunicación sino la cultura misma convertida en símbolos. Si bien es cierto que existen formas de comunicación entre los animales, algunas bastante efectivas, lo mismo que formas de comportamiento aprendido, lo que —como ya lo hemos señalado— permite incluso hablar de *cultura animal*, sólo pueden señalar reconocimiento, señales primarias instintivas y emociones simples, y el aprendizaje se da por simple imitación. Pero alguna vez el animal tuvo que salvar la barrera que lo separaba de lo humano y fue la capacidad de abstracción y el sistema de simbolización, de ella derivado, la vía por la cual llegó el antropoide al mundo de lo humano, la puerta que le dio entrada a la cultura y más tarde a la civilización.

El *lenguaje*, según lo define Sapir, es un método exclusivamente humano, y no instintivo, de comunicar ideas, condiciones y deseos por medio de un sistema de símbolos producido deliberadamente. Pero el lenguaje no se contrae exclusivamente al idioma; existen muchas formas de comunicación que no utilizan el idioma: gestos, expresiones, signos y símbolos que no necesariamente tienen que ser hablados o escritos. Una sola mirada puede comportar todo un mundo de significaciones, como el movimiento vertical de la cabeza quiere decir *sí* para nosotros, pero una sola inclinación de cabeza en algunos grupos del Medio Oriente es un rotundo *no*; pasar la mano por la garganta indica una situación perdida, pero según el contexto implícito de las circunstancia de que se trata. De manera que, siendo conscientemente expresados estos gestos, signos o símbolos, deben ser incluidos dentro del lenguaje, porque es indudable que sin el idioma no hubiera sido posible su existencia. Dicho de otro modo, existen muchas maneras de transmitir mensajes de los que el lenguaje es el más importante para los seres humanos; pero al referirnos al lenguaje vamos a hacerlo al lenguaje hablado, considerando a los demás sistemas como medios secundarios empleados cuando faltan o no pueden usarse los medios infinitamente superiores de la comunicación por símbolos orales, o cuando se los emplea para darle más expresión al habla.

Siendo el lenguaje la forma de expresión de una cultura, es por consiguiente el mecanismo necesario de la sociabilidad. Pero esto no quiere decir que el lenguaje tenga los mismos límites que una sociedad; hay

lenguajes que tienen ámbitos más amplios. El castellano, el inglés, el francés y otras lenguas se hablan en sociedades muy diferentes e, incluso, con rasgos culturales también bastante diferentes. Y, al contrario, hay sociedades que son más amplias que un lenguaje determinado, por ejemplo Suiza, como nación, donde se hablan cuatro lenguas distintas, o el Perú, también como nación –tal vez sería mejor decir como *agregado social*– donde, además del castellano, se hablan el quechua, en sus distintas variantes, el aimara y otras varias lenguas amazónicas. Esto nos está señalando también las diferencias que existen entre sociedad y cultura: si el lenguaje es la expresión de la cultura, como venimos diciendo, pensamos que las sociedades que hablan la misma lengua participan de la misma cultura en la medida en que la lengua es compartida en sus rasgos generales. Pero la cuestión se torna diferente cuando algunos estudiosos afirman que una misma lengua no quiere decir una misma cultura, ni viceversa, y que hay pueblos que hablan lenguajes diferentes, ininteligibles el uno para el otro, y que pertenecen a la misma cultura; por ejemplo, dice Hoebel que entre los pueblos indios del suroeste de los Estados Unidos “que son básicamente muy semejantes en cuanto a su cultura”, hablan lenguas diferentes y a menos que un *zuni* aprenda el *bopi*, o un *bopi* el *zuni* o ambos una tercera lengua, no pueden comunicarse entre sí. El problema reside, al parecer, en el uso de conceptos muy generales tanto para determinar lo que se está delimitando por cultura como para englobar la amplitud de una lengua. No vamos a analizar aquí estos problemas, pero cuando nos referimos, por ejemplo, a los indígenas que hablan quechua en los Andes, tenemos que advertir que la denominación quechua es muy amplia y que hay formas de quechua tan diferentes entre sí como el castellano y el francés. Y, por otra parte, las culturas de los grupos que hablan estas formas dialectales son tan diferentes como sus lenguas.

Rara vez una sociedad desarrollada muestra una lengua completamente uniforme; la uniformidad sólo se da en grupos relativamente aislados y de culturas bastante simples. En sociedades mayores, organizadas de manera más compleja, encontramos no una lengua única común a todos los hablantes, sino una variedad de lenguas que difieren entre sí en grados diversos, desde ligeras diferencias hasta una gran ininteligibilidad, como difieren los grados de integración entre los demás aspectos de sus culturas. Cuando un amplio *agregado social* está organizado como *Estado* y posee una tradición literaria desarrollada, una de sus lenguas puede ser reconocida como oficial o “normativa”, pasando las demás a ser consideradas como dialectos provinciales. En

algunas sociedades la lengua se convierte en objeto de organización y cuidados formalistas, sobre el que tratan de aplicarse determinadas políticas de conservación o perfeccionamiento. En el caso del castellano existe una entidad, la Real Academia Española, que pretende mantener la pureza y brillantez del idioma, y casi todos los países de habla castellana tienen sus academias adscritas a la española para contribuir a tal fin. De esta manera, las palabras, sus acepciones, connotaciones y otros elementos gramaticales son oficialmente aceptados y reglamentados. Pero la naturaleza dinámica del lenguaje es tal, que acaba desbordando todo intento de regulación; prueba de ello es el hecho mismo de que la Academia tiene que estar incluyendo periódicamente en el diccionario oficial muchas palabras de uso común en los pueblos de habla castellana. De otra parte, el desarrollo del conocimiento, el progreso de la ciencia y la tecnología, así como la interrelación con sociedades que hablan otras lenguas, influyen, enriquecen y modifican cada idioma. También nos preguntamos: ¿Por qué no ha prosperado el uso del *esperanto*, tan lógica y metódicamente estructurado, hace ya un siglo, para servir de lenguaje universal? La verdad es que nadie vive en esperanto y una lengua artificial no puede introducirse, por lógica que sea, a menos que no quede otra posibilidad, en todos los diversos niveles de la estructura misma del pensamiento.

El lenguaje no sólo sirve para comunicar ideas sino para pensar e, incluso, para sentir; mejor dicho para poder organizar los pensamientos y para identificar las sensaciones. Es ilusoria la sensación que muchas personas creen experimentar que pueden pensar y hasta razonar con imágenes, sin necesidad de las palabras. Pero, como dice Sapir, “El pensamiento podrá ser un dominio natural separado del dominio artificial del habla, pero en todo caso el habla viene a ser el único camino conocido para llegar hasta el pensamiento”.

A menudo oímos decir que los pueblos “primitivos” tienen lenguas también “primitivas”, con unos pocos centenares de palabras en comparación con los muchos miles de palabras que tienen las lenguas más evolucionadas, y que por ello no es raro que se vean obligados a ayudarse con gestos y otras formas de expresión; asimismo, que los “salvajes” no tienen ni el vocabulario ni la gramática para expresar los más finos matices del pensamiento. Esto no es cierto, todas las lenguas, ya sea de los bosquimanos, de los esquimales o de los aborígenes de los desiertos australianos, al igual que las de los europeos o latinoamericanos, poseen los mismos sistemas altamente perfeccionados de sonidos significantes e, igualmente, gramáticas muy desarrolladas. El vocabu-

lario de toda lengua posee todas aquellas palabras que un grupo humano necesita para expresar sus vivencias y es en proporción con esta necesidad que debe buscarse la perfección del lenguaje. Ciertamente, una cultura poco desarrollada no tendrá palabras para designar ciertos objetos, acciones o sentimientos, pero ello no se debe a la imperfección del lenguaje sino al desconocimiento de la realidad a la que toda palabra alude o se refiere.

Todas las lenguas poseen potencialidades iguales y si algunas ostentan mayores recursos de expresión en virtud de su fondo cultural, cualquier otra lengua con el desarrollo de su cultura también desarrollará recursos léxicos similares. Lo mismo sucede con los individuos. Dentro de una misma sociedad con una lengua determinada, hay algunos que conocen un mayor número de palabras y emplean formas más adecuadas de ligarlas, por lo tanto están más inmersos en su cultura y poseen más recursos expresivos que aquellos que tienen menor grado de ilustración y utilizan un vocabulario con menor número de palabras.

Toda lengua presenta dos aspectos en su estructura, uno fonológico y otro gramatical. La *fonología* se refiere a los sonidos de un lenguaje, que a su vez tiene dos órdenes de expresiones sonoras: a) los *fonemas*, o sonidos básicos de la lengua, porque cada una de las letras de un alfabeto representa un *fonema*; mejor dicho, los fonemas en todas las lenguas son limitados y relativamente pocos, la mayoría de las lenguas tienen de 30 a 45 fonemas y no se combinan fortuitamente y b) las formas de combinación de los fonemas, esto es, el conjunto de reglas que rigen los modos en que se unen los fonemas de una lengua, esto es la *gramática*. La gramática es, así, el aspecto de la lingüística que trata de la disposición significativa de la forma de un idioma, de las clases de palabras, de su relación mutua y de sus relaciones funcionales en unidades mayores. Tiene, a su vez, dos órdenes de relaciones: 1) los *morfemas* o unidades significativas, esto es, cada una de las palabras de una lengua, aquellas que integran su léxico y 2) las leyes que rigen los modos de combinación de los morfemas.

Tanto la fonología como la gramática estructuran todo idioma, en el cual pueden advertirse los cuatro aspectos anteriormente señalados, pero es preciso hacer notar que no es necesario que exista una gramática escrita para que se dé una estructura gramatical en el lenguaje. Por otra parte, esta estructura no es rígida ni inmutable. Nada que tenga carácter cultural es inmutable. Todas las lenguas vivas están sometidas a la alteración evolutiva y este proceso afecta tanto a las estructuras fonológicas como a las gramaticales y, aunque estos cambios son

aparentemente insensibles, se pueden apreciar en una perspectiva histórica. Así se explica el hecho de que las lenguas procedentes de una misma lengua madre o *tronco lingüístico* se diferencien tanto a través del tiempo.

Por medio de la comparación se puede advertir las semejanzas y diferencias, así como las agrupaciones en troncos y familias lingüísticos, y podemos darnos cuenta también de que las lenguas pertenecientes al mismo tronco constituyen variantes modernas de una lengua ancestral, de una *protolengua*, como también se le llama. Incluso, se puede determinar las fechas aproximadas de diversificación de las lenguas procedentes de un mismo tronco. El método para establecer estas fechas se denomina *glotocronología* o, también, *lexicoestadística*, y fue inventado por el lingüista Mauricio Swadesh (1909-1967). Según Swadesh existe cierto número de palabras que aluden a cosas y situaciones básicas en todas las sociedades humanas, pese a sus diferencias culturales. Son formas lingüísticas simples, esto es, palabras aisladas o morfemas “libres de cultura” (tal vez sería mejor llamarles “prístinos”) tales como sol, nubes, lluvia, manos, pies, tierra, agua, etc. Estas palabras configuran un vocabulario básico que, como todas las demás palabras, está sujeto a ser reemplazado con el transcurso del tiempo. No obstante, parece ser que durante largos períodos hay una proporción constante en la retención de palabras, es decir, el porcentaje de palabras del vocabulario básico conservado durante un intervalo de tiempo dado es esencialmente el mismo en todas las lenguas. La proporción constante de retención se descubre comparando los vocabularios básicos de pares de lenguas separadas en el tiempo. Swadesh comparó trece de estos pares y descubrió que para un vocabulario básico de doscientos registros la proporción de retención por cada millar de años era de 81 por ciento, aproximadamente. Sobre la base de estos estudios se han establecido otras correlaciones y, mediante el empleo de una fórmula algebraica para el cálculo del tiempo transcurrido, puede establecerse dentro de un limitado margen de probabilidades el número de años que han pasado desde que se separaron las lenguas de sus troncos originarios.

Gracias a este método, como a otras técnicas avanzadas de la lingüística, los investigadores han logrado establecer conclusiones realmente sorprendentes. Por ejemplo, el lingüista peruano Alfredo Torero ha logrado mostrar un panorama en el que se extienden, se fragmentan, se superponen o eliminan las lenguas andinas en conexión con fenómenos de orden económico, político o militar, bastante bien identificados por la arqueología, que se producían en la región andina en tiempos de su

desarrollo autóctono. Nos sorprende, así, enterarnos de que el quechua se originó en los valles de la costa central, aunque lo más importante es la identificación de tres troncos protolingüísticos de varias de las lenguas aborígenes andinas, como son el puquina, el aru –Martha Hardman le llama jaqi– y el protoquechua. El puquina, según Torero, se hablaba en las vertientes yungas del Pacífico (departamentos peruanos de Arequipa, Moquegua y Tacna), en la región nororiental del lago Titicaca (Umasuyos y vertientes de selva) y en sitios dispersos de todo el Altiplano desde Puno hasta La Paz y Chuquisaca, en Bolivia. Del protoaru y después del aru se derivaron varias lenguas como el hakaru, el aimara, el cauqui y varios dialectos “hahuasimi”. Del quechua se derivaron las formas dialectales huáylay, de la sierra norte-central; huáncay, de la sierra central; yúngay, de la costa central y chinchay, de la costa sur peruanas.

Algunas lenguas tienen escritura, otras no, y es en relación con la escritura que muchos utilizan el término “primitivo” como pertinente a las sociedades que carecen de ella. Pero cuando el antropólogo lingüista proyecta su preocupación hacia el estudio de determinada lengua, sólo se preocupa del sistema oral, con más exactitud del sistema oral-auditivo. La escritura no es parte de la lengua, en sentido primordial; el inglés o el castellano pueden escribirse con caracteres chinos, como el chino o el árabe con el alfabeto latino. Los sistemas de escritura son inventos que sólo se remontan a épocas relativamente recientes, a las edades del bronce y del hierro.

5. La escritura

La escritura es uno de los inventos más importantes del hombre, no sólo aceleró el ritmo del desarrollo de la civilización sino que trajo consigo profundos cambios en la conformación de las estructuras sociales y del pensamiento. Como dice Riesman: “Puede observarse que cuando sólo existe una tradición oral, existe la tendencia a colocar a los ancianos en una situación privilegiada porque son ellos quienes tienen almacenadas en su memoria las experiencias y la sabiduría del grupo. La escritura en cambio, como sucedía en Egipto, tiende a promover la jerarquía del conocimiento más que la jerarquía de la edad”. Una sociedad que depende de las tradiciones y de la comunicación oral es una sociedad de ritmo lento, pero cuando en ella se desarrollan sistemas gráficos de comunicación la situación cambia notablemente, aunque no lleguen a ser escritura propiamente dicha. Si por medio del

lenguaje oral las generaciones de más edad transmiten el conocimiento a los jóvenes, a través de la escritura todo el cúmulo de conocimientos queda fijado para continuar aumentando indefinidamente y multiplicando su utilidad a través de su difusión y de su mayor acrecentamiento. Los libros trajeron una actitud crítica, técnica y científica que no es posible con sólo la tradición oral. La difusión del conocimiento a través de los libros ha promovido una dinámica que no solamente alteró y modificó las estructuras sociales al abrir nuevas posibilidades a las personas, sino que imprimió otro sentido a la inquietud humana de todos los estratos y niveles.

La escritura ha sido definida por Gelb como “un sistema de intercomunicación humana por medio de signos convencionales visibles”, lo cual no es exacto si se tiene en cuenta el sistema de escritura Braille. Más apropiado sería referirse a la escritura como un sistema que hace posible una forma de registrar el habla gráficamente, aunque nunca puede ser considerada como un exacto equivalente del lenguaje hablado, puesto que no se ha alcanzado el estado ideal de equivalencia absoluta en que cada unidad lingual esté expresada por un signo y cada signo exprese sólo una unidad lingual.

Teniendo como precedentes desde los dibujos y petroglifos del paleolítico hasta los sistemas de identificación mnemónica, pasando por los sistemas representativo-descriptivo y otros intentos de comunicación gráfica, los sistemas completos de escritura se originaron en Oriente, considerando como tal la masa de tierra que se extiende desde las costas orientales del Mediterráneo hasta el Pacífico occidental. Por consideraciones históricas y de cercanía se incluyen en esta extensa área Egipto, las regiones adyacentes de África y, por lo menos en el período prehelénico, los pueblos en torno al Mar Egeo. De esta manera tenemos siete sistemas de escritura originales y completamente desarrollados, hasta hoy conocidos, los cuales parecen haber tenido origen independiente:

Sumerio, en Mesopotamia,	3.100 a.C.-75 d.C.
Proto-Elamita, en Elam,	3.000-2.200 a.C.
Proto-Índico, en el valle del Indo, hacia	2.200 a.C.
Chino, en China,	1.300 a.C. al presente.
Egipcio, en Egipto,	3.000 a.C.-400 d.C.
Cretense, en Creta y Grecia,	2.000-1.200 a.C.
Hitita, en Anatolia y Siria,	1.500-700 a.C.

Es cierto que dondequiera que apareció la escritura estuvo acompañada de un notable desarrollo de la cultura, sobre todo en los aspectos de organización y gobierno, como también en los órdenes de la producción, el comercio, etc., y probablemente la difusión de la escritura fue la mayor ventaja de la cultura occidental.

No obstante, se han exagerado juicios con respecto a la escritura, muy frecuentes en la historia tradicional, como aquél que afirma que así como el habla distingue al hombre del animal, la escritura distingue al hombre civilizado del bárbaro. Tampoco podemos estar de acuerdo con I.J. Gelb cuando sostiene: “La escritura existe solamente en una civilización y una civilización no puede existir sin la escritura”. Depende naturalmente de qué es lo que se entiende por civilización y qué por escritura. En todo caso, esta afirmación corresponde a un punto de vista etnocentrista, ya superado por la antropología moderna. Si bien la escritura no tuvo origen en Europa, se convirtió en uno de los elementos más representativos de Occidente en sus relaciones con el resto del mundo, de tal manera que ha sido culturalmente sacralizada como valor positivo universal. Es evidente que la escritura significó una gran ventaja para las sociedades que la poseían, pero es erróneo afirmar que no puede haber civilización sin escritura; la civilización andina es prueba de ello, aunque parece ser la excepción. La preocupación y cuidado en la tradición oral, combinada o integrada a otros sistemas de memoria, de cuenta y de registro (*yupana* y *quipu*), incluyendo formas de ritual aún no bien estudiadas, hicieron posible el desarrollo no sólo de tecnologías inigualadas sino de una organización sociopolítica que fue la más avanzada de América precolombina y una de las más notables del mundo antiguo. Por otra parte, la escritura no fue común a todos los occidentales; aunque no tenemos información precisa, la mayoría de la población de Europa hasta el siglo XVI era analfabeta, algunos calculan el 85 por ciento y el propio conquistador del Perú, Francisco Pizarro, no sabía leer ni escribir.

El etnocentrismo occidental ha llegado al extremo de no poder imaginarse el desarrollo de la civilización no sólo sin escritura sino también sin economía de mercado ni sistema monetario, de manera que muchos arqueólogos e historiadores no acaban de convencerse de que no existieron en la civilización andina y tratan de hallarlos de todos modos o, en todo caso, de ajustar sus interpretaciones y esquemas mentales a las premisas que derivan de ellos. Pero la verdad es que ni la escritura, ni la moneda, ni el sistema de mercado son indispensables para el desarrollo de una civilización. Son muchos los recursos de la

mente humana para organizar a la sociedad, enfrentarse al medio y edificar sistemas sociopolíticos que constituyen plenamente lo que llamamos civilización. Los resultados son los que cuentan.

Sin embargo, la escritura y después los libros y la imprenta dotaron al hombre de una actitud crítica, técnica y científica que no era posible mediante la tradición oral. La difusión del conocimiento a través de los libros promovió una dinámica que no solamente alteró y modificó las estructuras sociales, al abrir nuevas posibilidades a la gente, sino que imprimió un nuevo sentido a la inquietud humana y una nueva dirección al desarrollo de la civilización.

6. La cultura es un todo integrado, funcional y razonable

La cultura no es simplemente un conjunto de ideas, actitudes, costumbres, instituciones o hábitos reunidos al azar. Es un todo estructurado, funcional y posible de ser conocido y entendido racionalmente. Es como un organismo biológico –sin que la comparación signifique el mismo tipo de estructuras y correspondencias– en el que cada uno de sus órganos está relacionado de alguna manera con todos los demás y cumplen una función concreta en relación con el organismo. De este modo, dentro de la cultura, cada institución, la religión por ejemplo, refleja los rasgos predominantes de la cultura total, y las creencias y actividades que conforman el contexto religioso se articulan con las demás instituciones y aspectos de la cultura en diferentes puntos. No se puede comprender los demás aspectos de una determinada cultura, como son los órdenes político, jurídico, económico, etc. si no se comprenden las formas religiosas que, a su vez, se expresan en modos específicos de lenguaje, ceremonias, mitos, valores, poder social, producción, y los demás aspectos de la cultura, tanto implícitos, como explícitos y materiales.

Pero el hecho de afirmar que la cultura es un todo integrado y funcional no quiere decir que todas sus partes ejerzan entre ellas una acción recíproca homogénea, de modo armónico, sin esfuerzos, tensiones y desajustes. Las culturas son *entidades* dinámicas y cambiantes y sus partes se alteran y modifican por acciones y reacciones distintas y a ritmos diferentes. Por ello es prácticamente imposible la integración perfecta y el acoplamiento ideal. Pero cuando hablamos de *entidades* debemos tener siempre en cuenta que la cultura no es otra cosa que una abstracción y no debe entenderse como una realidad con existencia propia, fuera de las acciones y de las condiciones que la confi-

guran; la cultura es, si se quiere, una configuración de relaciones conductuales; un todo constituido por esas relaciones, pero de un modo determinado y es a ese *modo* al que estamos denominando cultura. No obstante, como producto de la observación de esas relaciones se ha construido la teoría antropológica, con la cual cobran sentido y se entienden racionalmente la estructura, la función, los procesos, las instituciones y los modos de la vida social.

Al estudiar concretamente cualquier sociedad se advierte distintos grados de desorganización, de desajustes y contradicciones lógicas, por tanto “en toda cultura hay –como señala Foster– siempre algo de transacción, de intento de equilibrar las tensiones y esfuerzos que son consecuencia inevitable entre el índice de cambio y las fuerzas que tratan de alcanzar la meta inasequible de la perfecta armonía”. Las relaciones establecidas entre los diferentes aspectos de la cultura están constantemente afectadas por los procesos de cambio normales e, igualmente, las áreas afectadas de la cultura tienden siempre a amoldarse a las nuevas circunstancias para lograr una relación estable. Identificar estos aspectos de la naturaleza de las culturas es imprescindible para quienes tienen en sus manos programas de integración de desarrollo, de reformas educativas y de cambios culturales dirigidos. De la captación de las relaciones y desajustes, así como de su adecuado tratamiento dependerán el éxito o el fracaso de las metas propuestas, ya que la modificación de los patrones tradicionales en el ámbito de la cultura de un grupo social producen cambios secundarios o terciarios en todo el sistema, y la amplitud y significación de sus resultados no siempre pueden preverse.

Por otra parte, no todos las formas y elementos de la cultura pueden cambiarse; hay entre algunos de ellos correspondencia lógica, pero también existe una incompatibilidad igualmente lógica entre otros. En este último caso, los cambios se producen con dificultad o sólo a la fuerza, alterando bruscamente todo el sistema. Surge de aquí el concepto de lo que se ha denominado *barreras culturales* al cambio social. Estas barreras están íntimamente relacionadas con el sistema de valores de cada sociedad.

7. El constante proceso de cambio cultural

Aunque parecería que algunas sociedades se mantienen estáticas en su desarrollo cultural, se hallan siempre en proceso de transformación. Lo que sucede es que frente al veloz progreso que se advierte en deter-

minadas sociedades, en otras el desarrollo cultural es muy lento o los cambios no son percibidos por el observador porque no tienen significación bajo el aparato conceptual con el que los juzga, sobre todo cuando los grupos son pequeños o se hallan dispersos, aislados o restringidos por diversas circunstancias. Pero no hay, en realidad, cultura que no cambie y que no tenga sus propios inventores y descubridores, los cuales significan las fuentes últimas del cambio.

Pero ningún grupo humano progresará rápidamente si los cambios se producen sólo por iniciativa de sus miembros; de ser así tan limitadas las oportunidades para el desarrollo, estaríamos todavía en la edad de piedra. El desarrollo de las culturas se debe fundamentalmente al aprovechamiento, conocimientos, ideas, técnicas, inventos, etc., de las demás culturas, a la disposición de los individuos de un grupo social para reconocer las ventajas de determinados usos, patrones, modelos, instituciones, que, sin ser los propios, se adapten eficazmente a la realidad y a las oportunidades que se tenga de conocerlos, juzgarlos, aceptarlos y perfeccionarlos. No es otra la causa de las ventajas que han obtenido las sociedades y naciones de Occidente.

Al difundirse los inventos y descubrimientos de las demás culturas, al ser aprovechados y perfeccionados en una proporción cada vez más creciente, se produce una reacción en cadena en la que la utilidad de cada nuevo invento le otorga un índice de progresión que deja de ser constante para convertirse en un vector de progresión geométrica. Véase el desarrollo de la tecnología y las ecuaciones del progreso que ha identificado Sam Liley, las listas de inventos y sus influencias, como nos muestra Lewis Munford, o piénsese simplemente en todas las cosas que vemos a diario y en el significado que tienen sus combinaciones para nuestra vida y comodidad. La civilización contemporánea es el resultado del aporte de casi todas las culturas del mundo, a través de la historia.

8. Universalidad y particularidad de la cultura

En el estudio comparativo de las culturas, el problema principal es la elaboración de categorías que sean lo suficientemente amplias como para aplicarlas a todas las culturas que se estudian y, al mismo tiempo, lo suficientemente específicas como para señalar similitudes que sean más que meras aproximaciones. Este problema dio origen a dos posiciones o “escuelas” de interpretación de la naturaleza de la cultura en relación con lo relativo o particular y con lo general o universal. Los re-

lativistas extremos niegan que pueda elaborarse categorías o proposiciones que sean al mismo tiempo exactas y universales, porque sostienen que cada cultura es única y, por lo tanto, debe analizarse mediante sus propias categorías. Los universalistas, aunque tienen que aceptar el hecho evidente de la diversidad, sostienen que la naturaleza humana es universal, en consecuencia la cultura también debe serlo en sus formas esenciales. Así tenemos diferentes y a veces encontradas posiciones de notables antropólogos.

Según Franz Boas, cada cultura es única porque es producto en parte de la casualidad y en parte de las circunstancias históricas irrepetibles. Ruth Benedict sostuvo más tarde que cada cultura es una expresión única y legítima de las potencialidades humanas, en consecuencia no puede haber normas universales de práctica cultural. También Alfred Kroeber pensaba que no se pueden elaborar categorías generales en las que se incluyan de manera exacta todos los fenómenos particulares de todas las culturas, por lo tanto las así llamadas “categorías universales” resultan inoperantes y, en consecuencia, falsas, infuncionales, cuando se trata de aplicarlas.

El relativismo cultural y las perspectivas desde las que se juzga y analiza una cultura implica una serie de cuestiones que resultan muy discutibles. Es el caso, por ejemplo, de la cuestión del relativismo moral, puesto que los valores morales son válidos solamente dentro de cada cultura. De acuerdo con esto, no tenemos derecho a condenar la crueldad ni la inhumanidad aparentes de otros pueblos, porque al hacerlo estaríamos proyectando nuestro propio sistema de valores más allá del único contexto dentro del que son legítimos. Como muy bien lo explica Kneller, el relativismo crea un problema moral, peculiar a su doctrina. ¿Hemos de aceptar como justificada cualquier costumbre, por contraproducente y aborrecible que nos parezca, en la medida en que forma parte integral de otra cultura? ¿No tenemos derecho –sigue preguntándose este autor– a condenar el genocidio, el canibalismo, la esclavitud y la tortura física simplemente porque son prácticas de otros pueblos? Algunos relativistas profesos, como el propio Malinowski, han condenado prácticas que en teoría debieron haber defendido.

Pensamos que las cosas no deben ser llevadas a extremos, ya que se pueden usar, en gran manera, criterios antropológicos para estimar en relación con lo que podríamos llamar una *racionalidad universal*, el valor de las instituciones, patrones y costumbres de otras culturas y en la medida en que contribuyen a la supervivencia de la especie y a la integridad del grupo.

El *relativismo cultural* se justifica como una posición metodológica en la investigación de culturas específicas; para ello resulta de gran ayuda, mas no como principio orientador de la teoría antropológica, puesto que negaría la adopción de valores de otras culturas que se consideren ventajosos. Además, como dice Erich Fromm, el relativismo no puede admitir lógicamente que sea la cultura la que distorsiona el desarrollo de sus miembros, porque niega que haya criterios realmente válidos para el enjuiciamiento de las demás culturas. Eso significaría que sólo son los individuos los que pueden ser inadaptados y no las culturas. Gravísimo problema para el cambio cultural dirigido.

Los universalistas sostienen que todos los seres humanos comparten una misma naturaleza, la cual requiere los mismos valores para su expresión; si los individuos tienen o siguen valores diferentes no es porque sus naturalezas sean diferentes sino porque no cumplen la naturaleza que poseen en común. Como dice Kluckohn, "Todas las culturas son esencialmente respuestas específicas a las mismas exigencias que plantean la biología y las generalidades de la condición humana... Las pautas de vida de cada sociedad deben ofrecer modos aprobados y sancionados de afrontar circunstancias tan universales como la existencia de dos sexos, la desvalidez de los niños pequeños, la necesidad de requisitos biológicos como la alimentación, etc. Del mismo modo hay ciertas necesidades de la vida social para esta clase de animal que no importa, para el caso, dónde se la viva o a que cultura pertenezca. La cooperación para la adquisición de los elementos imprescindibles para la subsistencia y para otros fines requiere de un mínimo de conducta recíproca, de un sistema común de comunicaciones y, por cierto, de valores mutuamente aceptados. Los hechos de la biología humana y el carácter gregario de la especie le proporcionan determinados puntos de referencia invariables a partir de los cuales puede iniciarse la comparación intercultural...".

Robert Redfield señala algunas de las características universales de la cultura: todas las culturas establecen límites morales a la violencia; todas las culturas cultivan algún tipo de sentimiento de lealtad; todas poseen ciertas formas (caza, pesca, agricultura y fabricación de objetos) de ganarse la vida; todas tienen sistemas familiares y de parentesco calificados, que generan sentimientos y dependencias; todas tienen alguna concepción del universo y del lugar que en él ocupa el hombre; todas tienen un código moral; todas son creativas más allá de la llana y lisa supervivencia, etc.

Murdock es más explícito y ha elaborado una lista alfabética de un número sorprendentemente grande de elementos que, según él, son

comunes a todas las culturas conocidas, comenzando por la clasificación de los individuos por edades, las formas de medir el tiempo, las creencias, mitos y rituales, las restricciones sexuales, la diferenciación de los niveles sociales, las formas de curar, la fabricación de herramientas, etc.

El universalismo cultural significa también un universalismo moral. Todas las culturas reconocen determinados valores morales comunes que responden de manera satisfactoria a las necesidades de la naturaleza humana y si, de hecho, los hombres reconocen valores diferentes no se colige que hayan de hacerlo necesariamente.

La verdad es que si bien hay aspectos importantes en los que la condición humana es universal, hay también otros en los que las respuestas de los individuos a sus situaciones específicas determinan modelos, valores o instituciones *sui generis*, particulares y relativas. Hay que conceder que ciertas uniformidades culturales surgen de las semejanzas de necesidades a las que tienen que hacer frente todos los seres humanos, tales como el establecimiento de algún tipo de familia para criar y cuidar a los pequeños, algún tipo de valor o de creencia para lograr la sensación de seguridad e, incluso, las instituciones que señalan Redfiel y Murdock. Sin embargo, esto no quiere decir que existan impulsos congénitos como para suponer que las culturas puedan subsumirse en algún “patrón universal”, como alguna vez se propuso entre los universalistas. También debemos aceptar bases biológicas que determinan el comportamiento tanto como las exigencias del hábitat que tienen que afrontarse. Pero debemos tener en cuenta que son múltiples y a veces contradictorias las respuestas con las cuales las culturas hacen frente a las exigencias que hemos mencionado partiendo de las bases universales de la existencia y naturaleza biológica del hombre. Así pues, lo que se ha denominado los *universales de la cultura* vienen a ser, más bien, las respuestas generales a esos imperativos y no las *formas* de esas respuestas. Aquí debemos recordar que si bien es cierto que las culturas tienen la misma naturaleza de estructura, todas construidas e integradas por partes que abarcan amplias unidades cuyos procesos desembocan en formas pautadas de comportamiento, son las experiencias de cada cultura a través de la historia, las invenciones y actitudes particulares de sus miembros como respuestas individuales a las exigencias biológicas y del hábitat transferidas a nivel social, las que determinan las características de las instituciones, las costumbres y los modos de ser y de vivir de cada grupo humano. Lo que el antropólogo debe averiguar, puesto que la “verdad” etnológica no es fija, son las limitaciones de una determinada creencia, valor o forma de comportamiento dado.

9. Etnocentrismo

*Y es que en el mundo traidor
nada hay verdad ni mentira;
todo es según el color
del cristal con que se mira.*

(Ramón de Campoamor: *Doloras*)

Nada más elocuente que esta *dolora* del poeta español para explicar el fenómeno que en antropología se denomina *etnocentrismo*. Fenómeno comúnmente no percibido pero que constituye la causa fundamental que impide comprender la naturaleza de las culturas ajenas y, lo que es peor, que predispone contra ellas.

Ningún hombre mira el mundo con ojos puros, ni puede juzgarlo y entenderlo con criterio imparcial, lo ve a través de los modelos de su cultura y lo juzga mediante sus propias premisas y valoraciones. Y todo lo que no se ajusta a sus gustos o a su esquema mental le parece raro, extraño o desagradable.

La vida de un individuo es, ante todo, un proceso de acomodación a las normas, pautas y modelos tradicionalmente transmitidos. Es así que la cultura se convierte en un dispositivo para percibir el mundo, el cristal a través del cual vemos la realidad, y es en la medida en que varían sus culturas que los hombres perciben de diferentes maneras el mundo que los rodea. Es por esto que todas las sociedades tienen la sensación de que sus maneras de vivir, sus comidas, sus costumbres y creencias y su lengua son superiores a todas las demás. Hay pueblos que consideran algunas de nuestras costumbres occidentales verdaderamente repugnantes, como cuando los nativos de una comunidad africana vieron por primera vez besarse a los europeos; se sintieron a la vez que escandalizados divertidos y hablaban de los occidentales como de los que “comen la saliva de los otros”. Así, pues, la mayoría de los pueblos prefieren su propia cultura y también la mayor parte de ellos su propio tipo físico.

A este fenómeno se le ha llamado *etnocentrismo*, del cual ya se había dado cuenta Herodoto (484-424 a.C.), que lo explica de la manera siguiente: “Si se pidiese a los hombres escoger entre todas las costumbres del mundo las que les pareciesen mejores, ellos las examinarían todas pero terminarían prefiriendo las suyas propias; tan convencidos están de que sus usanzas superan con mucho a todas las demás”.

William Graham Summer (1840-1910) en su famosa obra *Folkways* (1906) define el etnocentrismo como “esa mentalidad para la cual el propio grupo es el centro de todo, y cualquier otro grupo es valorado en relación con él”. De allí que las diferencias entre la noción de nuestro propio grupo (*in-group*) y todo los demás, de afuera (*out-group*) constituye la fuente de donde emergen tanto el entendimiento como la cerrazón, la fraternidad y el odio, y finalmente la paz y la guerra. “Todo grupo estima que sus propios *folkways* (modos) son lo único justo y si observa que otro grupo tiene *folkways* distintos lo considera con desprecio”. Aquí radica la diferencia entre “nosotros” y “ellos” en los más diversos grados de conducta.

Para tipificar mejor la etimología misma del concepto *etnocentrismo* podemos definirlo como el criterio circunscrito por los prejuicios con los cuales los individuos de una etnia determinada juzgan y aprecian a las demás. Entendiéndose por *etnia* la unidad cultural mínima, es decir, el grupo humano en el que sus miembros comparten las mismas propiedades de una cultura en todas sus formas de vida. La estructura básica de la etnia está constituida tanto por propiedades biopsicológicas como sociales, las que a su vez condicionan las propiedades culturales e históricas de los pueblos. La realidad étnica es como una capa de sedimentos que va acumulándose, poco a poco, en el fondo de la cultura sobre la que se sustentan las formas de vida de un determinado grupo social. “La realidad étnica –escribe Grieger– es un hecho demostrable por cierta manera de expresar los valores culturales y se manifiesta por una determinada actitud general o, si se quiere, por una cierta constancia en las actitudes particulares sucesivas con respecto a la existencia. Cada pueblo se hace con una visión que le es propia”. Y el origen del hecho étnico es determinado por varias circunstancias concurrentes, entre las cuales la influencia del medio y de la ecología es uno de los factores más importantes. Sin embargo, son el ambiente moral, la educación, las tradiciones y las normas lo que hace reaccionar y actuar de una forma específica a una comunidad. Cada etnia está situada en un momento determinado del tiempo y del espacio. De allí que, a juicio nuestro, podría también entenderse el etnocentrismo como *la cosmovisión de una etnia*.

El etnocentrismo constituye uno de los fenómenos más inquietantes para la antropología por el enfoque sobre la relatividad y especificidad de las culturas y busca conocer la forma en que una sociedad, definida por su cultura, se comporta en relación con otras culturas y, sobre todo, cómo puede ser interpretada en función de los conceptos y premisas de la cultura occidental.

Sucede que a causa de determinadas circunstancias históricas, fundamentalmente económicas, también de orden político, de proselitismo religioso y por el afán de dominación, la cultura occidental se ha extendido y difundido más ampliamente que cualquier otra cultura; ha prevalecido sobre la mayor parte de los continentes y ha inducido a asumir la creencia en la uniformidad del comportamiento humano bajo las premisas fundamentales de sus conceptos y valores. A través del colonialismo ha impuesto un denominador común de pensamiento tras del cual se diluyen los modelos y las tradiciones originarias de las sociedades dominadas. En consecuencia, el punto de partida para los estudios y aun para las valoraciones está sustentado en las premisas establecidas por la cultura occidental: “nosotros y los salvajes”, “nosotros y los infieles”, “nosotros y los primitivos” (el *in-group* y el *out-group* de Summer) son las distinciones que mantienen su influencia en el espíritu de los occidentalizados. Con estos criterios la antropología sería por definición imposible.

Por tanto, el antropólogo, el historiador, el politólogo o el jurista que estudian hechos y procesos acaecidos en sociedades no occidentales o en las sociedades occidentalizadas en las que tienen todavía vigencia rasgos, tradiciones o estructuras mentales de las culturas originarias no podrán tener idea concreta de ellos si no son capaces de establecer las diferencias entre las distintas realidades étnicas y culturales en relación con las conceptualizaciones lógicas o epistemológicas en el más amplio círculo existencial del hombre. La tarea ofrece muchas dificultades, pero hay principios y métodos antropológicos que permiten, si no la comprensión cabal de una cultura no occidental, la aproximación racional hasta donde la hagan posible la observación, el análisis y el estudio comparativo.

Como se sabe, la percepción no es una simple acomodación del objeto al sujeto, sino toda una adecuación del objeto a un contexto de conocimientos y sensaciones previamente adquiridos; es decir, la percepción es una adecuación a la cultura del observador. Por eso se puede decir que el antropólogo como el historiador o quien sea que observe un proceso, una costumbre o un acto de las gentes de otra cultura, está ya premunido de una prepercepción del fenómeno que va a observar. Son las *constantes perceptivas* a las que se refiere Piaget y que consisten en modificar lo percibido por elementos del conocimiento, operaciones de la mente y por el propio lenguaje, con el fin de conservar las características de los hechos y de los objetos según la visión del mundo del observador, para poder definirlos.

El problema de este desajuste radica en el grado de adecuación de los conceptos a la realidad descrita y, según Perrot y Preiswerk, son tres las situaciones especiales que merecen ser indicadas: 1) cuando falta un concepto en el observador, de manera que éste no percibe el fenómeno, que sin embargo existe; 2) cuando el observador supone que un término de su cultura es exactamente el mismo que en la cultura frente a la cual se encuentra, y 3. cuando la observación de ciertas instituciones, objetos, actitudes o formas de comportamiento son falseadas por el hecho de emplear un concepto supuestamente común, pero cuya valoración subjetiva difiera de una a otra cultura.

Como se colige, estas situaciones se advierten en todo cuanto se ha escrito y publicado sobre las culturas no occidentales y en especial sobre las culturas prehispánicas de América. Prácticamente no podemos escapar al fenómeno y aun cuando seamos sensibles al relativismo cultural surge una fuerte tendencia a entender y evaluar a las demás culturas en función de nuestros propios valores y puntos de vista. Para quienes estamos occidentalizados será muy difícil despellejarnos, salirnos de nuestra propia piel y desligarnos del tejido con el cual se ha urdido nuestra formación y nuestra propia historia, pero si de veras queremos alcanzar las fronteras más avanzadas del conocimiento en nuestro campo de estudios para penetrar en un horizonte más libre y abierto a la racionalidad científica y filosófica, tendremos que hacer un esfuerzo tremendo para deshacernos del dogma del etnocentrismo despectivo de una *monocultura*.

Según Marvin Harris, el pensamiento y la conducta tanto de quienes juzgan y observan a una cultura como de quienes participan de ella, pueden enfocarse desde dos perspectivas contrapuestas: desde la de los propios participantes y desde la de los observadores. En ambos casos las descripciones científicas y objetivas desde los campos mental y conductual son posibles. Pero en el primero, los observadores emplean conceptos y distinciones que son significativos y apropiados sólo para los participantes, y en el segundo caso, conceptos y distinciones apropiados para los observadores. Al primero de estos dos modos de estudiar la cultura se le ha denominado *emic* y al segundo *etic*. La prueba de las descripciones y análisis *emic* es la correspondencia con la visión del mundo que tienen los grupos humanos de los hechos reales; en cambio, la prueba de las descripciones *etic* es sencillamente su capacidad para generar teorías fructíferas desde el punto de vista científico sobre las causas de las diferencias y semejanzas socioculturales. La teoría antropológica es rigurosa, evidentemente muy especializada, y está rela-

cionada también con un *patrón universal* para poder comparar y comprender las culturas. El antropólogo tiene que recoger y organizar los datos referentes a culturas diferentes en relación con los aspectos o partes del todo sociocultural presente en todas las culturas. La estructura de estas partes recurrentes se denomina *patrón universal*.

Algunos autores y particularmente Mosterín, definen al etnocentrismo como “la postura que postula a priori la superioridad de los *alelomemes* (rasgos o unidades alternativas para realizar una información cultural) del grupo étnico hablante”, conceptualización evidentemente errónea en cualquier contexto que se la quiera emplear. En primer lugar, el etnocentrismo no es una “postura” sino un fenómeno cultural propio de todas las sociedades; en segundo lugar, el etnocentrismo nada “postula” porque no pretende plantear cosa ni reconocimiento algunos y, en tercer lugar, tampoco lo hace “a priori”, porque es condición congénita de toda cultura. La definición de Mosterín es en sí misma prueba evidente del etnocentrismo occidental. En este sentido dice Remo Cantoni que “la superación de los dogmas del etnocentrismo es tal vez el problema más urgente de nuestro tiempo”. Y es que la persistencia de los dogmas etnocéntricos agudiza los ya graves contrastes sociales, incita a los prejuicios raciales, predispone las actitudes de odio y tensión de las naciones, etnias, clases y grupos sociales y hace imposible la convivencia pacífica y la colaboración de los pueblos y las culturas.

10. Cultura y personalidad

Las relaciones que existen entre la personalidad individual y la cultura del grupo social constituyen el área de la antropología que se conoce como *cultura y personalidad*. Es aquí donde se conjugan la psicología y la antropología y pese a que el estado de los estudios sobre las relaciones entre las culturas y los diversos aspectos concretos de la personalidad de los individuos son aún de carácter tentativo, las investigaciones sobre la cultura y la personalidad le han otorgado una mayor profundidad al tratamiento antropológico del comportamiento de los grupos humanos.

Se entiende por *personalidad* la suma total de los rasgos de conducta, manifiestos y ocultos que caracterizan a una persona. En otras palabras, la personalidad es la unidad psicosomática del hombre configurada en el curso de su vida por el conjunto de los sistemas responsables de su comportamiento. Como se desprende de esta definición, la personalidad de un individuo es producto de diversos factores mutua-

mente relacionados, que pueden clasificarse en cuatro categorías principales: 1) las características constitutivas de un individuo; 2) la naturaleza del medio físico en el que vive; 3) la cultura de la cual forma parte, y 4) las experiencias biológicas, psicológicas y sociales.

Fueron Ralph Linton y Abraham Kardiner quienes desarrollaron una teoría de conjunto sobre las relaciones entre la cultura de una sociedad y la personalidad de sus miembros. Se plantearon dos cuestiones esenciales, la primera: ¿Cómo actúan las diferentes culturas sobre los diversos tipos de personalidad? y, la segunda: ¿Cuáles son la importancia y el significado de las variaciones individuales en una determinada cultura en relación con los tipos de personalidad entendidos generalmente como “normales”? Para Linton todos los miembros de una comunidad determinada comparten un conjunto de ideas, sentimientos, modos de ser y de actuar y maneras de entender y pensar en las cosas; sus personalidades demuestran, pues, las mismas configuraciones básicas características. Cada sociedad está señalada por un tipo dominante de personalidad considerada como “normal”, es la *personalidad básica tipo*, a la que propone también denominar *personalidad modal*, para poner más en relieve las posibilidades de variación en torno a las tendencias medias. La *personalidad básica* de una sociedad cuando está consolidada se manifiesta en muchos aspectos del contexto cultural como son las costumbres, el arte, el folclor, la mitología y, sobre todo, las creencias y prácticas mágico-religiosas.

Kardiner puntualiza una definición concreta de la *personalidad básica* de la siguiente manera: “Configuración psicológica particular propia de los miembros de una sociedad determinada que se manifiesta por un cierto estilo de vida sobre el cual los individuos bordan sus variantes singulares”, y propone los métodos para una nueva interpretación de la función de las instituciones. La manera en que un niño es tratado durante los primeros años de su vida, las formas de disciplina a las que se halla sometido varían según la sociedad y desarrollan en él actitudes “de base” hacia sus padres, las cuales persistirán en el “equipaje mental” del adulto, formando las *instituciones primarias* de toda sociedad y determinando, en lo esencial, los tipos de personalidad. De estas instituciones primarias derivan las ideologías, los sistemas simbólicos y proyectivos y, particularmente, las ideologías y creencias religiosas. Las *instituciones primarias* se reflejan a su vez en las *instituciones secundarias*, las cuales constituyen otro conjunto de normas y patrones que acaban de modelar la personalidad.

Si bien fueron Kardiner y Linton quienes crearon la noción de *personalidad básica*, dándole el carácter de concepto unificador y necesario para entender al hombre y su cultura no debemos olvidar que el impulso inicial del estudio y de la cultura en sus relaciones mutuas provino del psicoanálisis que dirigió el interés de los antropólogos hacia tres factores fundamentales: 1) la profunda huella que dejan sobre la personalidad adulta las experiencias de la primera infancia; 2) el *status* de los padres y de los maestros como agentes de la transmisión de cultura, y 3) el hecho de que es el proceso de socialización el factor principal en la formación de la personalidad del individuo. Esta alianza de la antropología y el psicoanálisis ha dado lugar a la que ha sido y sigue siendo la principal premisa en el estudio de la cultura y la personalidad: que los métodos de la crianza y la educación del niño en sus primeros años de vida en el seno de una determinada cultura producen, o contribuyen a producir, una estructura de la personalidad que corresponde a los principales valores e instituciones de esa cultura.

Margaret Mead se ha interesado en las relaciones entre la personalidad y la cultura, principalmente en los fundamentos antropológicos de la educación. Después de analizar las correspondencias entre el desarrollo de la personalidad de las adolescentes de Samoa y la naturaleza de su cultura, planteó la tesis de que la crisis psicológica de la pubertad no es un resultado inevitable del desarrollo fisiológico sino que deriva de las características de cada sociedad.

Cora Du Bois se sirvió de este cuadro teórico general para efectuar su interesante estudio sobre los aloreses, un pueblo de Indonesia Oriental, en el que recogió observaciones substanciales relativas a la crianza de los niños, los sueños de la gente, la historia de la vida de muchos nativos, las normas sociales, los ritos y otros muchos aspectos de la cultura. Sometió a los naturales a una serie de pruebas psicológicas y de los resultados que obtuvo pudo deducir que los niños aloreses padecen de gran inquietud por lo que se refiere a la comida y a la protección que necesitan. Esta inquietud produce después en los adultos una marcada angustia por reunir comestibles, todo lo cual determina significativas peculiaridades en su personalidad. Los mismos rasgos o patrones que explican esta preocupación por la comida, la insistencia en el hambre y otros tipos de ansiedad, se revierten a su vez en el ritual religioso, en el folclor y en los sueños de los aloreses.

Sobre las relaciones entre la anormalidad del comportamiento y la cultura se han realizado también algunas esclarecedoras investiga-

ciones. La salud mental, o lo que entendemos por “normalidad” está directamente relacionada con la dualidad cultura-ambiente. Gregory Bateson y otros investigadores consideran las enfermedades mentales como un problema cultural a la vez que biogenético. Ya en 1939, Beaglehole había observado marcadas tendencias en algunas comunidades de las islas del Pacífico para contraer un tipo especial de enfermedades mentales, en las Filipinas había propensión a la esquizofrenia catatónica, entre los hawaianos a la paranoia y entre los pacientes japoneses a los estados maníaco-depresivos. Como señala DeVos, una de las tareas comunes a los estudios comparativos en psiquiatría intercultural es la de examinar las diversas manifestaciones de inadecuación o desadaptación, incluyendo tipos de enfermedad mental en las diversas culturas y las previsiones específicas en cada cultura para ver qué es lo que localmente se considera enfermedad mental, que en algunos casos podría definirse como posesión por los espíritus malévolos, o entre nosotros como “mal de ojo”, *shukaki*, *kayka* y otros síndromes de nuestra patología *folk*. Otro ejemplo en este tipo de investigaciones que menciona DeVos es el estudio intercultural de la depresión llevado a cabo por Murphy, Wittkower y Chance, quienes descubrieron que el abatimiento del ánimo era universal, pero que algunos síntomas, frecuentemente asociados con la depresión en la cultura occidental no aparecían necesariamente en otras áreas culturales. En el Perú, el campo de estudios relacionado con el tema general de la cultura y la salud mental es una área realmente privilegiada, tanto por la amplitud, variedad y peculiaridad de las enfermedades aborígenes, su etiología, síntomas y tratamiento, como por la calidad de los estudios realizados; son realmente notables las investigaciones de Hermilio Valdizán, Angel Maldonado, Carlos Guitiérrez Noriega, Federico Sal y Rosas, Fernando Cabieses y otros investigadores.

Aunque del estudio de estos fenómenos no se ha constituido un cuerpo de conclusiones universalmente aceptadas, todo hace pensar en lo significativo que resulta la influencia de factores culturales en los trasfondos de la personalidad, aunque todavía tenga que detenerse cualquier juicio concluyente. Bateson ha podido desarrollar una teoría explicativa del tipo de interacción que conduce a determinadas psicopatías; pero lo más importante es que, gracias a los estudios en este campo, ha dejado de considerarse a los pacientes con problemas mentales como entes separados de su medio y se ha comprendido la necesidad de examinarlos dentro del contexto de su herencia genética y cultural.

De la misma manera, cuando se ha estudiado el alcoholismo en al-

gunos grupos sociales, hubiera sido imposible determinar las causas por las cuales la gente es afectada a beber alcohol con exceso si no se hubiesen explicado las maneras y las circunstancias por las que se emborrachan los individuos. Lo primero que hay que hacer es observar los diversos ambientes y ocasiones en los que se embriaga la gente. Cada ambiente confiere a la borrachera un sentido especial; así, en ciertas poblaciones se considera como cosa mala que un hombre beba solo y como cosa buena que lo haga acompañado como parte indispensable de las ceremonias, en las fiestas y otras ocasiones. Solamente si se relaciona el alcoholismo con todos y cada uno de los demás aspectos de la cultura y la vida del grupo podrán comprenderse las causas que lo producen y las razones por las que se mantiene. Donald Horton logró demostrar que el alcoholismo dentro de una población aumenta en razón directa a la ansiedad que padece.

En otro plano, como sabemos, el desarrollo psicológico de la persona se refiere a dos complementos básicos: el desarrollo intelectual o *cognitivo* y el desarrollo emocional o *afectivo*. Dos célebres teóricos del desarrollo, Jean Piaget y Erick Erickson se han ocupado respectivamente del desarrollo cognitivo y afectivo y según sus estudios es probable que estén interrelacionados y que se influyan el uno al otro, pero hasta hoy no se ha formulado una teoría que pueda demostrar de manera convincente en qué forma se relacionan, y esa ha sido la razón por la que los antropólogos psicológicos no han hecho uso de la teoría del desarrollo. Después de las investigaciones de Price-Williams, Col, DeVos y otros, se revela el factor cultural prácticamente como determinante y todo parece indicar que las dificultades para establecer relaciones congruentes entre la afectividad y el conocimiento son, en gran parte, consecuencia del dualismo cartesiano mente-cuerpo, profundamente implantado en la cultura y en el pensamiento occidental, dualismo que es ajeno al pensamiento de otras culturas. Por otra parte, si bien el pensamiento *preoperacional* se encuentra en la mayor parte de las culturas, las operaciones formales, como las define Piaget, aparecen en forma considerable únicamente en las culturas que alientan el ejercicio de tales formas de pensamiento. Esto resulta fundamental, en realidad una premisa, para analizar y comprender la naturaleza de cada cultura.

Pero todas estas investigaciones y las propuestas a las que nos hemos referido sobre *cultura y personalidad* no significan que se esté avalando el antiguo supuesto de que toda persona lleva en la psique una versión miniaturizada de su cultura, conocida como “perspectiva de replicación de la uniformidad”, que tuvo considerable predicamento. Des-

pués de los estudios de Anthony Wallace y sus seguidores se considera más bien a la cultura como mecanismo que organiza la diversidad individual en matrices sociales viables.

11. El proceso de aculturación

El contacto de las culturas, mejor dicho, de grupos sociales con culturas diferentes, es un fenómeno que ha preocupado a sociólogos, antropólogos e historiadores que lo han estudiado, interpretado, definido y descrito desde diferentes ángulos y puntos de vista. El término se refiere a un tipo de cambio cultural, específicamente a los procesos o acontecimientos que provienen de la conjunción de dos o más culturas, en principio autónomas y separadas. Con criterio muy general e inexacto se le ha denominado también “transculturación”, con el que muchos se refieren a la difusión, infiltración o trasplante de los elementos y rasgos culturales de una a otra sociedad, como un traspaso mecánico de dichos elementos. Entendido el fenómeno de esta manera, desprovisto de la comprensión de su naturaleza y mecanismos, se convierte en una muy vaga referencia a los préstamos culturales.

Aunque los antropólogos se refieren generalmente al impacto de la aculturación sobre los participantes menores, menos poderosos o subordinados en la situación del contacto, la aculturación embarga todo tipo de cambio cultural, en una u otra dirección, en las culturas que entran en contacto. Después de la conquista, por ejemplo, es un hecho que el desarrollo de España dependió, en gran medida, del contacto con los pueblos de América.

A partir de la consolidación de la ciencia antropológica, los antropólogos han venido interesándose por las situaciones que surgen de los contactos sociales que entrañan no la simple adaptación de nuevos elementos a las formas culturales existentes, sino la significativa reestructuración de las culturas que sufren tales contactos. Este tipo de proceso ha sido denominado *aculturación* y el concepto nació de la reflexión sobre la difusión cultural, preocupada por definir los mecanismos socioculturales en ella implicados. En una definición ya clásica debida a Herkovits, Linton y Redfiel la aculturación se refiere a todos los fenómenos que se producen cuando grupos de individuos con culturas diferentes entran en contacto directo y continuo, y a los cambios subsiguientes que se producen en los patrones o rasgos culturales de uno y otro grupo.

El antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán ha reelaborado este concepto y continuado con la preocupación de adoptar tal noción

en el estudio de las formas predominantes de los contactos y cambios culturales. Alejándose de la tendencia difusionista de origen, Aguirre compara los resultados de los trabajos de campo de varios investigadores con las proposiciones teóricas y desarrolla una teoría coherente de los fenómenos que resultan de los contactos de grupos con distintos patrones, analizando en particular el fenómeno que se suscita con la llegada de los españoles y la inmediata conquista y dominación de América. Aguirre asume la definición de Herkovits, Linton y Redfiel, pero agrega que el fenómeno aculturativo “se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas entre formas de vida con sentido diferente, que tienden a su total identificación y se manifiesta objetivamente a niveles variados de contradicción”.

El concepto de aculturación sirve para analizar sistemáticamente una realidad social en cuya cultura se advierten diversos patrones, instituciones y valores de raigambres culturales diferentes y, sobre la base de este análisis, plantear las políticas de acción y desarrollo sociales con criterios científicos. Por ejemplo, se ha observado que en el dominio sobre el cual es mayor la diferencia entre las culturas tradicionales y la cultura occidental es el que corresponde a los aspectos de la técnica y la economía y, si bien es cierto que los efectos de un cambio técnicos pueden tener graves consecuencias, también es cierto que toda sociedad que cobra conciencia de su realidad y de sus problemas puede desarrollar estrategias que le permitan integrarse a la economía universal sin renunciar a las formas esenciales de su vida tradicional, como lo han demostrado Watson y otros investigadores. También Foster ha señalado las técnicas que deben emplearse en programas de desarrollo y cambios tecnológicos dirigidos.

Para comprender los procesos y resultados de los contactos culturales, conviene definir las características de cada cultura antes del contacto, en su estado de *autonomía*, que se refiere a la ausencia de contacto entre culturas. Esta descripción es esencial tanto porque excluye del error de confundir un rasgo o una práctica existente antes del contacto con las que resultan de éste y, luego, porque algunas culturas o algunos aspectos de la cultura son relativamente flexibles y abiertos a determinados elementos nuevos, mientras que otras mantienen algunos límites rígidos que restringen el flujo de los nuevos patrones.

La aculturación entraña formas, modalidades y variables diferentes, cuya identificación y análisis se hacen indispensables para el entendimiento de la mecánica de esta naturaleza de fenómenos.

Entre las formas aculturativas consideramos las siguientes:

Adaptación. Cuando en el contacto cultural los elementos de una cultura se ajustan a los de otra dentro de un equilibrio estructural tanto interno como externo. Se produce una selección espontánea de aquellos elementos que son útiles y significativos. Aunque en la adaptación los cambios son lentos y afectan a un determinado sector de la cultura, pueden continuar en los demás sectores, tendiendo a la amalgamación. Esto se observa con más claridad en el uso de los objetos de la cultura material, aunque también en los sistemas funcionales, como en la crianza y aprovechamiento de los animales y objetos de la otra cultura. Los vestidos y la comida son los más adaptables.

Asimilación. Cuando por el contacto prolongado una de las sociedades asimila los patrones o complejos de rasgos culturales de la otra y con el tiempo se constituyen en elementos indiferenciables. Se trata generalmente de una forma espontánea de procesos que ocurre raras veces en cuanto se refiere a los grupos, pero que es frecuente con respecto a los individuos. Buenos ejemplos pueden darse en la música y en la moda.

Inducción. Cuando una de las culturas prevalece como dominante mientras la otra pierde autonomía, pero persiste como subcultura o estrato en el agregado social. Se advierte en todos los procesos de dominación después de largo tiempo.

Extinción o aniquilamiento. Es más bien un fenómeno físico, social, cuando una cultura va extinguiéndose por la desaparición de sus miembros hasta que deja de funcionar. Las causas de la extinción pueden ser las epidemias, la desadaptación, la transferencia de los individuos a otras sociedades, la guerra u otras formas de agresión social. Cuando la extinción es resultado de una agresión violenta y sistemática de un grupo más poderoso sobre otro más débil y de cultura diferente, hasta hacerlo desaparecer física y culturalmente se llama *etnocidio*.

Dentro de las formas generales de los procesos de aculturación se dan diversas modalidades, algunas de las cuales pueden producirse simultáneamente, otras son excluyentes. Las más identificables son las siguientes:

Sincretismo. Cuando los patrones, complejos de patrones, instituciones o valores de una y otra cultura se combinan para formar nuevas estructuras o subestructuras culturales. Es en cuanto a la religión, aspecto de la cultura en que se usa más a menudo el tér-

mino, que se puede identificar el proceso con más claridad y se refiere a la mezcla o interacción de elementos análogos de dos o más culturas, cada uno de los cuales retiene su propio ser, como se advierte en la coexistencia dentro de un mismo contexto de las divinidades africanas y de los santos católicos en ciertos cultos de Haití, como el *vudú*, o del Brasil como la *macumba*, o como en las prácticas religiosas de los aborígenes andinos en las que se mezclan las creencias y los ritos ancestrales sobre la *Pacha Mama* y el rito y el culto a la Virgen y a otros santos patronos del santoral católico. El catolicismo *folk* de los grupos más aculturados es también una buena muestra de sincretismo.

Simbiosis. Se diferencia del sincretismo en que no se mezclan ni combinan los elementos culturales, pero coexisten en el agregado social cumpliendo sus respectivas funciones. Las figuras de Santiago y el *Wamani* en la aculturación hispano-andina es un ejemplo. Salvo en agregados sociales como en la India, donde por los diferentes tipos de barreras sociales y estructurales no se mezclan, estas formas simbióticas tienden a sincretizarse.

Procesos substitutivos. Cuando los elementos de una cultura substituyen a los de otra, desempeñando las mismas funciones. El cambio estructural que se produce es poco significativo.

Adición. Cuando los elementos de una cultura no reemplazan a los existentes de la otra sino que se añaden al contexto general de la otra. Pueden significar un cambio estructural, según la amplitud y funcionalidad de las que se trate. Muchas formas del conocimiento, como las tecnologías y el uso de artefactos potencian las posibilidades de desarrollo cuando se asumen funcionalmente de otra cultura, siempre y cuando naturalmente sean funcionales.

Deculturación. Cuando en el contacto de las sociedades con distintas culturas, por acción de la dominante se producen pérdidas parciales de elementos culturales de la dominada y no son substituidos. Por ejemplo, en el aspecto económico cuando la introducción de géneros manufacturados ocasiona la pérdida de tecnología, como sucedió con la dominación española cuando por la importación de los tejidos occidentales y por las nuevas formas de producción se perdieron las técnicas del arte textil aborígen. Más grave fue la pérdida de la tecnología agrohidráulica que devino en la expansión de la aridez y en la enorme retracción en la producción de alimentos.

Procesos creativos. Para hacer frente a las necesidades que crea la propia aculturación pueden idearse nuevos patrones institucionales o sistemas culturales que no tienen raigambre notoria en ninguna de las culturas en contacto. Es en el lenguaje donde se producen con mayor frecuencia, pero también cuando surgen nuevos patrones culturales en la comida, el vestido, la música, la producción, etc., cuando se aprovechan los elementos del grupo dominante para crear nuevas formas culturales. La comida criolla y la marinera son buenos ejemplos de procesos creativos.

Rechazos y respuestas recusativas. Los cambios culturales inducidos por el grupo dominante pueden ser tan violentos que los miembros de la sociedad sometida se niegan a aceptarlos y se esfuerzan por resistirlos. Las respuestas recusativas a las presiones de la aculturación forzada son muchas veces reacciones conscientes y dirigidas, como es el caso de rebeliones y levantamientos, pero suele ser también muy alto el contenido inconsciente e irracional en los movimientos recusativos en gran escala. En sus formas más dramáticas el rechazo cultural puede ir acompañado del aumento en el número de abortos provocados, infanticidios, suicidios, tendencias de volver al pasado y movimientos mesiánicos o revivalistas, como los *cargo cult* de las culturas del Pacífico o el *taki-onqoy* de los indígenas andinos, que recusaba la dominación española allá por la séptima y octava décadas del siglo XVI. Dentro de estas formas recusativas se dan también los procesos llamados de *aculturación antagónica*, cuando las culturas sometidas adoptan algún elemento de la cultura dominante como medio de resistir más eficazmente su agresión, como sucedió con los incas de la Resistencia cuando adoptaron el caballo para resistir a los españoles, o la adopción del fusil en el caso de los indios norteamericanos.

En períodos históricamente observables, los procesos aculturativos no han producido entidades enteramente nuevas como resultado del contacto de dos o más sociedades con culturas diferentes. Si bien se han dado sincretismos y simbiosis en amplios aspectos de la cultura de una sociedad (subestructuras culturales), siempre prevalecen los de las sociedades dominantes, mas nunca se han llegado a formar culturas homogéneas como resultado de estos procesos. Mejor dicho, no se han integrado armónicamente todas las formas de vida de una sociedad. Son los individuos, no los grupos sociales, los que pueden ser asimilados

totalmente a una u otra cultura. Sin embargo, cuando se van resolviendo los conflictos, si desaparecen las estructuras de dominación, la tendencia es al sincretismo y es el entorno natural el que condiciona, como denominador común, determinadas formas de cultura, aunque las adaptaciones ecológicas puedan presentar variables cruciales.

Todas estas formas y modalidades de la aculturación tienen diversas variables, tales como:

Sentido. La influencia o inducción del proceso aculturativo puede ser unilateral o bilateral.

Intensidad. Los contactos culturales pueden implicar sólo algunos elementos o entrañar la totalidad de ellos. En el último caso se trata de colonizaciones y contactos masivos. En este último caso siempre son conflictivos.

Grado de diferenciación cultural. Se refiere a la disparidad o desigualdad de los patrones, instituciones y valores entre los de una y otra cultura y a la disfuncionalidad dentro de una u otra estructura cultural.

Naturaleza del contacto. Los contactos pueden ser amistosos, hostiles o simplemente de relaciones económicas, sin amistad ni hostilidad especiales.

Duración del contacto. Los contactos culturales pueden ser eventuales, frecuentes y permanentes.

Igualdad o subordinación. Los contactos culturales pueden darse en un plano de igualdad, pero con mayor frecuencia una de las culturas se mantiene como dominante, lo cual puede deberse al empleo de la fuerza, a presiones económicas, a la ubicación y extensión territoriales, así como a la superioridad tecnológica y al prestigio que se atribuye a la otra sociedad.

Naturaleza de los agentes aculturativos. Los individuos a través de los cuales se produce y mantiene el contacto pueden ser soldados, comerciantes, colonos, misioneros, funcionarios públicos, etc. En el caso de la dominación total operan todos juntos. Esta variable es dependiente de las anteriores, pero, en todo caso, es preciso identificar siempre la naturaleza de los agentes del contacto, pues de ella depende también la naturaleza de la aculturación.

La mayoría de los estudios llevados a cabo sobre la aculturación han sido referidos a situaciones de contacto entre un grupo europeo y otro nativo, bajo circunstancias de marcadas relaciones de superordinación-

subordinación, pero existe un sinnúmero de relaciones culturales de no menos importancia a las que se ha prestado escasa atención. De allí que la aculturación se haya apreciado con el movimiento hacia la asimilación y apenas se haya hecho caso de los procesos sincréticos y adaptativos.

Es evidente que los aspectos de la aculturación no podrán ser comprendidos si no se establecen primero las diferencias y similitudes que median entre las culturas en contacto. Cada grupo étnico o nacional pondrá en acción mecanismos propios y peculiares de adaptación, aceptación o bien de autodefensa, rechazo y lucha frente al contacto con otras sociedades.

El concepto de *mestizaje* para dar a entender un proceso de mezcla de razas o de “fusión cultural”, independientemente de las valoraciones y de los prejuicios, resulta no solamente ambiguo y simplista sino falaz e inconveniente como para tomarlo como referencia en un estudio serio del proceso cultural. El mestizaje no pasa de ser una metáfora de gran predicamento pero que no tiene asidero racional alguno, pues cualesquiera que sean sus connotaciones en el orden sociocultural resultan falsas. Si se trata de una alusión a la mezcla de razas, mejor dicho a la miscegenación, el concepto moderno y científico de *raza* –como hemos visto en el capítulo correspondiente–, sólo se refiere a la raza como un conjunto de determinados caracteres somáticos que nada tienen que ver con las condiciones intelectuales, morales o espirituales de los individuos, ni con la capacidad creadora, ni con la cultura de los pueblos. Han sido el aislamiento cultural de las poblaciones, los prejuicios, los intereses, las creencias y los mecanismos de control y de dominación puramente arbitrarios los que han determinado las diferencias sociales, la estratificación de las sociedades e incluso de la esclavitud.

En cuanto a las culturas y si pueden fusionarse o mezclarse, como se mezclan los líquidos, lo primero que hay que precisar es que la cultura no existe en sí, como una entidad *per se*, independientemente de las acciones de los individuos, puesto que –no obstante su utilidad y funcionalidad– se trata de una abstracción para referirse a determinadas configuraciones de la vida social humana y, por lo tanto, no puede mezclarse; sólo se integran sus elementos en determinadas estructuras de comportamiento, siempre y cuando sean funcionales, es decir siempre que tengan una función como resultado del contacto social, buena o mala.

Como todos sabemos, como resultado de la conquista española se denominó “mestizos” a los vástagos de españoles e indias y fue una de-

nominación peyorativa, los mestizos constituyeron un estrato social intermedio que fue en aumento hasta constituir un amplio sector de la sociedad. Ya en este siglo se propuso el “mestizaje” como fórmula más o menos alegórica para explicar la naturaleza social y cultural de los países iberoamericanos, lo mismo que como respuesta homogeneizadora frente a la sensación de diversidad y extrañamiento que se desprende de cada realidad nacional y a la preocupación por encontrar un denominador común de identidad. Pese a que se le invoca frecuentemente, no ha significado una respuesta, ni mucho menos una explicación de la problemática histórico-social, porque no ha podido configurarse un solo estudio sistemático y racionalizado del “mestizaje”, pues todos los conceptos, apreciaciones y premisas en torno a él son conceptos, premisas, juicios y referencias de la cultura occidental. En la cuestión del “mestizaje”, el problema no es que sea mezcla, sincretismo o integración; el problema es la ideología que han configurado las clases dominantes.

12. Educación y cultura

En su más amplio sentido, la educación es el proceso sistemático mediante el cual se inculca a los miembros de cada generación una serie de conocimientos, habilidades y actitudes que son considerados como necesarios para el desarrollo intelectual, físico y moral de los individuos. La educación forma parte del proceso general del aprendizaje pero comporta una selección de aquellos elementos culturales que se consideran necesarios de transmitir de acuerdo con los patrones, valores y expectativas de cada sociedad. La educación puede incluir todos los procesos, excepto el exclusivamente genético, que ayuden a formar la mente, el carácter o la capacidad física de los educandos. Pero como la educación está siempre referida a los patrones y valores del grupo, comporta en su contexto toda su relatividad; es decir, la educación puede estar sustentada en valores y premisas falsos e inauténticos.

La mayoría de la gente entiende por educación el tipo de actividades que se desarrollan en las instituciones educativas, escuelas, colegios, institutos o universidades, o por un género de actividades “no escolarizadas” que se llevan a cabo de acuerdo con una política educativa institucionalizada. Pero, para el científico social la educación constituye un proceso mucho más amplio y de mayores alcances que comprende todas las formas de enseñanza, institucionalizada o no, oficial o no, cuyo resultado es la adquisición de cultura —esto es, de todo lo que sig-

nifican las formas de la vida social— por el individuo para la formación de su personalidad y su socialización, es decir, la enseñanza para acondicionarlo a vivir del mejor modo posible como miembro de una determinada sociedad. De todo lo cual se desprende una cuestión fundamental: la educación no es un fin en sí misma sino un medio para transmitir conocimiento.

Todos los hombres nacemos dotados de determinadas condiciones potenciales para la vida social, pero no perfectamente adaptados para vivir dentro de una cultura particular. El problema principal de la educación es, pues, la racionalización y explicación de las formas y los cauces a través de los cuales se asimila la cultura y los mecanismos con los cuales los procesos se adaptan a sus consecuencias.

La educación en todas las sociedades, aun en los pueblos ágrafos en los que no existen maestros profesionales, es un proceso que empieza desde el nacimiento y continúa con mayor o menor intensidad a lo largo de toda la vida de un individuo. Dura toda la vida porque en cada cambio importante el hombre debe aprender nuevos modos de pensamiento y de acción.

Teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto se puede decir que la educación en toda sociedad se da siempre bajo dos formas, una inconsciente, natural o incidental; la otra consciente, intencional y deliberada. Bajo la segunda forma es que se organizan los sistemas de escolaridad. A medida que las sociedades se tornan más complejas se hace necesario preparar a sus miembros para desempeñar funciones cada vez más especializadas, impuestas por la división progresiva del trabajo. La familia es así cada vez menos capaz de cumplir esta función, de allí que cada cultura debe desarrollar sus procedimientos de formación y clasificación de sus miembros en grados y conjuntos varios de los cuales son destinados para ocupar las posiciones y cumplir, cada cual, las funciones en las que se sustenta la organización de la propia sociedad, aumentando sus conocimientos, técnicas y habilidades.

Desde el plano, digamos mecánico, la educación forma parte del proceso general del aprendizaje. El concepto de aprendizaje se refiere a la retención, en virtud de la memoria, de imágenes pasadas que condicionan de una forma determinada la actividad del animal. Todo ser que posee memoria es capaz de aprender; pero el hombre que además de memoria tiene capacidad de abstracción y posee discernimiento como voluntad, no sólo fundamenta su capacidad de aprendizaje en la memoria sino también en la necesidad de tener que aprender, puesto que la vida social humana tiene necesariamente que ser aprendida. Pero

no es sólo la necesidad, también la voluntad desempeña un papel fundamental en el aprendizaje, así como el hecho de que para el hombre es materia de aprendizaje todo aquello que para él tiene sentido. El sentido proporciona a la materia del aprendizaje una posibilidad mucho más amplia de ser aprendida. Casi todo aprendizaje humano consciente incluye los procesos de escuchar, observar y hacer. Cada cultura se diferencia en el énfasis que pone en uno u otro de estos tres procesos y en la medida en que los acentúa en el aprendizaje de cada orden de cosas.

Como características universales de la educación pueden señalarse las siguientes:

Todas las culturas tienen mecanismos educativos que son, a la vez, aplicados inconscientemente y dirigidos intencionalmente y en algún momento de la niñez todos son educados de un modo formal, aunque no necesariamente escolarizado. Es decir, todas las sociedades han descubierto que la transmisión de su cultura no puede dejarse al azar.

Todas las sociedades utilizan estímulos y castigos que motivan el aprendizaje y corrigen las formas de conducta que se desvían del sentido que se da a la educación. Los estímulos y recompensas son muy variados y van desde la alabanza y el reconocimiento hasta los premios y las más altas distinciones simbólicas. Los castigos se emplean desde la reprobación y el ridículo hasta el confinamiento y el dolor físico.

Todas las sociedades evitan que los niños tengan acceso a ciertos conocimientos cruciales. En las sociedades modernas se tiende a mantener a los niños en la ignorancia con respecto a las realidades del sexo. En todas las colectividades se estimula a los niños y a los miembros jóvenes a observar las pautas morales de sus mayores, a respetar y a regirse por el comportamiento de los adultos.

También, casi sin variaciones, en todas las sociedades son los grupos de poder los que organizan el sistema educativo para el fortalecimiento de su posición.

A través de la historia, la educación ha sido el medio del que los pueblos de todas las épocas se han valido para dirigirse y acercarse a la clase de vida que consideran óptima.

En cuanto a los fines que persigue la educación y a los sistemas educativos se han planteado infinidad de teorías y proposiciones que buscan hallar las respuestas adecuadas en los mismos y fundamentales interrogantes: ¿Qué cosas deben ser materia de enseñanza?, ¿de qué manera deben ser impartidas?, ¿qué fines deben servir? Y son muchas las respuestas que desde todos los ángulos, puntos de vista y posiciones

filosóficas, políticas y pedagógicas se han ofrecido, siempre en relación con los valores que se considera fundamentales y que en la mayoría de los casos resultan imposibles de precisar, contradictorios o difíciles de delinear. Por esta razón, los objetivos de la educación, aunque lógicos y altruistas, resultan a menudo demasiado vagos, irreales o metafísicos. Y es que la relación que existe entre los valores y las formas concretas de la vida social ofrece muchas disparidades, una de ellas es la discrepancia que suele darse entre los valores de una cultura y la vida real; otra es el conflicto entre los valores tradicionales y los que generan los cambios estructurales, y una tercera, la disparidad entre los valores de los grupos de poder bajo los que se organiza el sistema y fijan los objetivos de la educación y las necesidades reales de la sociedad, o de los diferentes grupos étnicos y demás sectores que conforman el agregado social. De tal manera, pues, que para comprender lo que un sistema educativo es capaz de realizar y de qué manera los diferentes factores culturales están frustrando su eficacia, debemos entender, primero, el contexto de la sociedad, sus necesidades fundamentales, la mecánica de sus estructuras, sus disparidades regionales y culturales y establecer de qué modo la educación debe cumplir su cometido en relación con éstas como con otras realidades. Es aquí donde educadores y científicos sociales deben trabajar en estrecha coordinación. Los antropólogos podrán rastrear los conflictos, identificar sus causas y precisar cuáles son los conocimientos fundamentales que hacen falta; el modo y manera de enseñarlos será el problema de los educadores. Podrán asimismo señalar las discrepancias que se suscitan entre los valores, tradiciones, patrones y creencias tradicionales y los que se pretende introducir con el programa educativo.

Sucede que los currículos y programas educativos son estructurados sobre la base de lo que se supone es una colectividad unitaria, un agregado social homogéneo; sin embargo, en países como el nuestro no se puede hablar de una “cultura nacional” en singular. Profundas diferencias culturales separan a los diversos grupos que conforman la población nacional puesto que existen muchas formas y modos de vida en distintos grados de aculturación e integración. Los campesinos de la sierra, la población de las ciudades, con sus diferencias sociales y culturales, los nuevos sectores emergentes o los aborígenes selvícolas tienen ideas, concepciones, costumbres, preocupaciones e intereses distintos en cada región. No hay, pues, unidad cultural. ¿Se puede aplicar entonces currículos “talla única” elaborados por los burócratas del Ministerio de Educación sobre la población diversa, cuyos imperativos educacionales son tan disímiles?

La constante del subdesarrollo es la ineficacia del sistema educativo. Los pueblos subdesarrollados no tenemos confianza en nuestros propios recursos y menos en la capacidad transformadora de nuestras mentes, y es que no hemos aprendido a aprender. A juicio nuestro, el primero de los graves defectos de nuestro sistema educativo es que no tenemos una idea definida de la educación. Entendemos la educación como un fin que se agota en sí mismo y no como lo que es, un medio de transmitir las potencialidades de la cultura, fundamentalmente los conocimientos científicos, la tecnología y el humanismo. Se crean muchos eslóganes educativos que alimentan esta distorsión, como cuando se repite “educación para el trabajo”, o “educación para la democracia”; pero la verdad es que tanto el trabajo como la democracia tampoco son fines en sí mismos sino medios, como la educación, para alcanzar una vida justa y plena. Sólo podremos salir de este círculo vicioso del subdesarrollo y la ineficacia de la educación si logramos establecer un sistema educativo con claros y definidos propósitos, pero sobre todo si se logra desarrollarlo libre de la alienación, de los privilegios sociales y de los mitos que rigen nuestras concepciones del mundo, de la sociedad y de la realidad nacional, sin demagogia y sin metáforas. La educación es el proceso cuya función es la de inculcar y ajustar el comportamiento individual a los requerimientos específicos de cada sociedad y la conciencia de esos requerimientos es la cultura. La manera como deben ser resueltos los problemas y definida la plenitud social subyace en el conocimiento científico, en las posibilidades tecnológicas y en la interacción ética de los miembros del grupo social.

13. El sexo y la cultura. Machismo, condición de la mujer, prostitución

El sexo cumple en nuestra especie funciones tan determinantes que se puede decir que ha sido el comportamiento social estructurado en torno al sexo lo que le ha dado forma a la civilización. Esta apreciación puede parecer una sobrevaloración freudiana del impulso sexual con respecto a los demás factores de la vida social humana –Eros como constructor de la cultura–, pero es un hecho que la sexualidad desplegada en el marco de la sociedad humana ha producido modificaciones específicas en la cultura, desde sus formas más primitivas; incluso, ha cumplido un papel decisivo en el proceso de hominización. Y es que, como dice Malinowski, el hombre como organismo debe existir bajo condiciones tales que no sólo aseguren su supervivencia sino que le

permitan un metabolismo normal y saludable. Ninguna cultura puede existir si no son reemplazados regular y continuamente los miembros del grupo. Aquí cabe insistir en el concepto de necesidades básicas como las condiciones ambientales, sociales y biológicas que deben cumplirse para la supervivencia del individuo, de la especie, del grupo y de la cultura.

En el caso del impulso sexual, cuya satisfacción está determinada por la cópula y la temporaria saciedad de ambos organismos, masculino y femenino, es bajo ciertas condiciones sólo el punto de partida de todo un proceso biológico de importancia capital en la vida de los hombres. El acoplamiento engendra la gravidez en uno de los participantes y se desencadena luego una serie de fenómenos en virtud de los cuales un nuevo organismo nace a la vida y se inicia así el desarrollo ontogénico de una nueva etapa parcialmente autónoma. Pero no es sólo la reproducción biológica la que determina la gravitación del sexo en la cultura; alrededor de esta necesidad básica para la supervivencia de nuestra especie y de las exigencias de su satisfacción se establecen y estructuran una serie de reacciones y necesidades derivadas, a través de las cuales el ser humano busca la plenitud de su existencia, pero cuyos desequilibrios, dificultades y frustraciones en la intrincada red de fenómenos que implican las formas de la vida social, se conforma el complejo dominio de la sexualidad.

En todas las sociedades, cualesquiera que sean sus grados de desarrollo, la dicotomía hombre-mujer polariza multitud de formas de comportamiento, de normas y conceptos que se constituyen en bases del ordenamiento social y referencias en el sistema de valores. Desde que nacen, los individuos deben aprender que pertenecen a uno de los dos sexos para actuar durante toda su vida conforme las normas que le corresponden. También de acuerdo con las funciones y cualidades de los sexos las culturas han construido analogías que reflejan esta dicotomía en la visión y entendimiento del mundo que nos rodea: el sol y la luna, el día y la noche, el odio, la ternura, el bien o la razón, como seres o cualidades existenciales han sido asignados a uno u otro sexo. El género –masculino y femenino– de los seres y las cosas ha surgido del sexo.

Las relaciones biológicas determinadas por el sexo han servido de base en las concepciones del parentesco y la determinación de los roles de los individuos dentro de la familia, así como en el resto de la sociedad. El matrimonio y la expansión de la familia con relaciones perdurables entre los machos y las hembras, la prohibición del incesto, las re-

glas exogámicas o endogámicas para el apareamiento y los subgrupos formados por el parentesco político son instituciones angulares en la estructura de la sociedad. También la primera división del trabajo tuvo origen en las naturales diferencias del sexo y la edad.

La actividad sexual en nuestra especie es mucho más intensa que en los demás primates y el impulso sexual es canalizado por la cultura a través del erotismo como la más directa de sus manifestaciones. El erotismo es uno de los aspectos de la vida interior del hombre. “Nos equivocamos respecto a él [al erotismo], dice Bataille, porque siempre busca afuera el objeto deseado; pero dicho objeto responde a la interioridad del deseo... Es decir, que aun cuando coincide con la de la mayoría, la elección humana difiere de la del animal: recurre a esa movilidad interior, infinitamente compleja, que es propia del hombre... El erotismo es aquello que replantea al ser dentro de la conciencia... Sea lo que fuere, el erotismo es la actividad sexual del hombre, [y] lo es en la medida en que difiere de la de los animales”.

Así, pues, el erotismo ya no es el impulso meramente natural sino que está configurado por la cultura de cada grupo social y cumple, a juicio nuestro, dos tipos de funciones, una integrativa o de cohesión social y otra de distinción e identificación cultural. “Con la transformación de la sexualidad en Eros –ha escrito Marcuse– los instintos de la vida despliegan su orden sensual, mientras la razón llega a ser sensual hasta el grado en que abarca y organiza la necesidad en términos que protegen y enriquecen los instintos de la vida...”. No es, por cierto, el único principio integrativo ni identificatorio que actúa en la sociedad, pero sí uno de los de mayor significación, sobre todo bajo condiciones no expresivas. Esto se evidencia en el sentido mágico y religioso que adquiere y representa la sexualidad; los ritos sexuales, revelados desde la prehistoria, tienen un contenido y un valor cósmicos cuya funcionalidad se halla en armonía con una singular visión del mundo que es compartida por todos los miembros del grupo. Y, en cuanto a su papel distintivo e identificatorio, se evidencia por el hecho de que muchos de los patrones culturales que para unas sociedades tienen un alto contenido y finalidad eróticos, para otros resultan más bien repulsivos. Entre los nkundo, del África meridional, las muchachas tienen, más que tatuajes, profundas sajaduras que convergen siempre hacia los órganos sexuales, y si llevan vestido a causa de la influencia exterior, cuando se hallan en presencia de hombres, buscan la manera de exponer, al menos parcialmente, sus excitantes cicatrices. La alteración hipertrófica femenina más notable es la llamada “mandil de las hotentotes”, sin la

cual ninguna muchacha de ese grupo pretendería encontrar marido; para los occidentales resulta en extremo chocante y desagradable. Y qué decir de los cosméticos. Entre los nandi, al norte de Uganda, las mujeres tienen una costumbre que no entra ciertamente en las normas de la cosmética occidental, pues utilizan en su *toilette* grasa animal mezclada con hollín de la cocina y orines de cabra. De la misma manera, muchos patrones eróticos de la cultura occidental son rechazados en otras culturas; así, por ejemplo, los chewa y los thonga del África oriental muestran un máximo desprecio por el beso, y cuando vieron besarse a los europeos exclamaron, entre escandalizados y divertidos: “¡Míralos, que asco, uno se come la saliva del otro!”

De esta manera, el erotismo y su contraparte el pudor, lo mismo que muchísimos otros patrones y costumbres en torno al sexo, se constituyen en marcados elementos de *etnocentrismo*, es decir, en componentes del criterio circunscrito por los prejuicios con que los miembros de una cultura juzgan y aprecian a las demás.

Uno de los enigmas con respecto a las culturas del antiguo Perú se refiere al propósito o a los propósitos con que fueron elaboradas las representaciones en la cerámica llamada vulgarmente “pornográfica”. Mochicas, vicusinos, nasquenses, chimús, entre otros pueblos, han dejado plasmadas en sugestivas y misteriosas vasijas gran cantidad y variedad de escenas de carácter erótico, cuyo significado cultural resulta para nosotros incomprensible, más si se tiene en cuenta que fueron colocadas en las tumbas como ofrendas funerarias, incluso en las sepulturas de los niños. Por la variedad de actos representados y por las muchas particularidades que se advierten, así como por las cópulas con espectros o personajes esqueletizados, con animales o divinidades zoomorfas (probablemente hierogamias), indicios de enfermedades venéreas, animales copulando, *felatio* y coito contra natura, etc., la intención de los ceramistas, además del humor y de la burla obscena que se manifiesta en muchas vasijas, estuvo enmarcada en un contexto erótico del que aún nada sabemos y que no puede ser entendido y menos juzgado bajo las premisas conceptuales y morales de la cultura occidental.

El sexo fue sacralizado desde que el hombre se dio cuenta de su potencia generativa. Los órganos sexuales se convirtieron en objetos de culto y pasaron también a formar parte de las estructuras simbólicas en todas las culturas. Desde la época de las cavernas ha sido el falo símbolo de la perpetuación de la vida, la fuerza cósmica y el poder masculino, y continúa siéndolo en el laberinto libidinal de la civilización contemporánea. Deliberada o inconscientemente, desde obscenos y vulga-

res *graffiti* hasta elaboradas configuraciones crípticas que los alejan de su forma original, el simbolismo de los órganos sexuales, particularmente el simbolismo fálico, es utilizado por anunciantes, artistas y autores de guiones cinematográficos aun cuando no sea conscientemente apprehendido. Lo mismo sucede con los atributos de la femineidad, representados por una concha, símbolo universal del nacimiento y causa de todo lo engendrado, siempre asociada al agua y a la tierra. El mito del nacimiento de Afrodita, surgiendo de una concha, tiene un evidente significado y todos conocemos el valor y las funciones simbólicas de las conchas, en particular del *mullu* (*Spondilus s.p.*) en las culturas del antiguo Perú. También la concha constituye un símbolo por excelencia del cristianismo y significa el nacimiento del hombre espiritual; de allí que se la encuentra representada en las iglesias y en particular en las portadas de los baptisterios y en las pilas de agua bendita. En la mitología, la arqueología, la historia de las religiones, el arte, el esoterismo y el psicoanálisis, las investigaciones acerca del simbolismo nos facilitan un cuantioso material para corroborar el significado y la unidad esencial de los símbolos mencionados, así como de su impacto a causa de la misma señal básica que transmiten, no sólo por el fondo común del psiquismo sino también por el fisiológico, como elementos más directos de la dialéctica del simbolismo.

Dicen los estudiosos de la historia de las religiones que en los pueblos primitivos, la iniciación de los jóvenes tiene por objeto su incorporación a una nueva esfera del orden sagrado del mundo, al mismo tiempo que la sanción social de sus funciones generativas, impregnándolas de una significación sacral y religiosa; pero como se trata de una potencia que corresponde al orden de la realidad sagrada su uso debe estar regulado por medio de prescripciones y tabúes. Pero la verdad es que, de uno u otro modo estas necesidades simbólicas influyen en los pueblos de todas las épocas, se transforman y revalorizan y el simbolismo relacionado con el sexo mantiene su predicamento esencial en todas las culturas.

En la mitología griega, como en la egipcia, china, hindú y también entre los antiguos mexicanos, un modelo andrógino –conjunción de los principios masculino y femenino– simboliza los orígenes, la procreación sin ayuda de otro ser. En los mitos védicos el proceso creador es efectuado por un protoser andrógino y desde entonces lo trascendente como lo inmanente es simbolizado por la contraposición de los sexos y por la unión de ambos principios en una cópula creadora, que se convierte en acto cúlrico en los ritos de fertilidad. En algunas culturas del antiguo Perú (no sabemos si en todas) era el rayo el símbolo masculin-

no del cielo que fecundaba la tierra y la forma de propiciar esta fecundidad era ofreciéndole *mullu*, que representaba a la tierra y al agua y le servía de alimento.

Su formulación más clara, sin embargo, se encuentra en el culto a *Shiva* del saktismo, cuyos acusados rasgos sexuales hallan principal expresión en el *linga*, símbolo del falo. Las representaciones plásticas del acoplamiento son muy frecuentes en el *vehículo del diamante* del budismo, sobre todo en el Tibet; simbolizan la identidad del *nirvana* y el *samsara* y a los iniciados en el *Vajrayana* se les recomienda las relaciones sexuales como un meritorio acto místico. En otras religiones el erotismo ha sido sublimado y “purificado” de sus rasgos elementales.

También Occidente conoció una erótica sagrada en la época llamada *pagana*, pero fue arrollada por otras corrientes históricas que insertaron una nueva religión con una ética diferente. La religión cristiana encuadra la sexualidad en el orden de su función puramente genital y ve en el matrimonio una institución que posee carácter sagrado por provenir de una ordenación divina a través de un modelo que es el amor —que no es *Eros* sino *Ágape*— y si bien la mística cristiana emplea a veces símbolos tomados de la esfera erótica, desechó el erotismo sagrado. Los antiguos dioses del amor se convirtieron en el *daemon fornicationis*. Ya no se podrá concebir ni menos permitir para el sexo otro papel que el puramente genital y dentro de los límites del matrimonio. La virginidad, la castidad y el celibato pasaron a ser grandes virtudes y cayó sobre el erotismo profano todo el peso de la culpa y del pecado.

El erotismo asociado a las ideas religiosas ha conducido también a multitud de excentricidades y aberraciones, tanto por los excesos en su entrega como en su represión. Así, por ejemplo, los repugnantes y horriblos ritos sexuales asociados al juramento secreto de la secta de los Mau-Mau o, como su contrapartida, el ascetismo demencial de algunas sectas que cultivaron la idea de que la extirpación del órgano sexual pecaminoso era grata a Dios; por lo que sabemos, Orígenes y Leoncio de Antioquía fueron los primeros cristianos que se castraron. Pero fueron los *skopsi*, que se propagaron por Rusia y Rumania en los siglos XVIII y XIX, una de las más terribles sectas que ha conocido Occidente; no se contentaban con castrar a sus propios fieles sino que hacían víctimas por doquier entre individuos completamente ajenos a tales ideas religiosas. La *folie érotique*, como la llama Tabori, ha protagonizado, pues, a la vez que ridículos, dramáticos papeles en la historia universal de la estupidez.

Machismo

Machismo es el término acuñado para señalar la exagerada condición de macho en determinados contextos sociales, particularmente entre los pueblos latinoamericanos. En otras palabras, el *machismo* se refiere a un conjunto de estereotipos de masculinidad que prevalecen tanto en la configuración psíquica como en las formas de comportamiento de un grupo social. Y significa, naturalmente, la subordinación de la mujer como hija, como esposa, como hermana y, en general, como mujer, en lo que respecta a determinados derechos, ventajas y expectativas de la vida social.

En las sociedades *machistas* los principales atributos del hombre están referidos a la virilidad, a la fuerza física, al arrojo, a la valentía, a la resistencia al dolor y al sufrimiento, al desprecio por la vida, etc. A los que se añaden como rasgos concomitantes el individualismo, la proclividad a las riñas, el lenguaje coprolálico, la resistencia al alcohol y algunos otros rasgos más. El “hombre macho” de nuestras colectividades –se ha dicho– es empujado por la tradición y los factores paratípicos hacia la realización de hazañas por su honor y también por el de su dama, la cual sin embargo parecería ser más importante para él en cuanto puede significar algún motivo de deshonor que por su propia condición de mujer. Cualquier desvío hacia las esferas de la femineidad es ridiculizado y la homosexualidad es totalmente rechazada y considerada como en extremo inmoral. Aunque, de acuerdo con algunos autores, no existe en el machismo un propósito puramente sexuado sino simplemente la exaltación del macho como expresión del máximo de masculinidad y del hombre valeroso, es evidente que en las sociedades *machistas* se pone especial énfasis en las proezas sexuales del varón, en el número de las mujeres poseídas, en la tenencia de “huevos” e, incluso, en el tamaño del miembro viril. Se añade a todo ello una marcada insistencia como valor importante en la virginidad de la mujer, para la cual también se reclama la posesión de cualidades específicas como la sumisión y tolerancia, la abnegación y la posesión de habilidades domésticas, así como la devoción religiosa. En cuanto a las proezas sexuales, están siempre referidas a las que se realizan fuera del matrimonio y por lo general con mujeres de la clase inmediata inferior. Esta es, seguramente, después de la prostitución, la condición más degradante de la mujer. El sentimiento machista que conduce al varón a demostrar su virilidad por el número de hijos que puede tener y el rechazo al control de la natalidad, ha sido señalado en nuestros pueblos subdesarrollados como una característica de la llamada “subcultura de la pobreza”.

Pero, lo más importante es el consenso social y las maneras como la sociedad coacta la libertad “social”, no la legal, que tiene la mujer y que se manifiesta frente a los prejuicios que existen en cuanto a sus actitudes. En nuestras sociedades machistas, por ejemplo, es una gracia que los hombres tengan una amante o una querida, o más, pero que la mujer tenga comportamiento análogo es algo escandaloso que todos critican. No hay, en realidad, diferencias legales fundamentales entre el hombre y la mujer, y las que ha habido acerca de determinados derechos han ido desapareciendo. Las diferencias están mantenidas por los prejuicios, las valoraciones implícitas y las maneras como el chisme y el escándalo afectan y sancionan a la mujer más que al varón.

Por los valores establecidos en función del sistema y de las condiciones económicas prevalecientes, las mujeres no sólo consienten en su condición de “dominadas” sino que, incluso, la “dominación” se convierte en una meta, puesto que en sociedades como la nuestra el matrimonio sigue siendo una meta para la mayoría de las mujeres y esto significa, en gran medida, una forma de “dominación” masculina.

Hemos escrito la palabra dominación entre comillas porque en las sociedades *machistas* las diferencias y relaciones de género son mucho más complejas y subyacentes que las superficialmente observadas y en muchos aspectos las mujeres gozan de mucho más ventajas y más significativas que su superficial relegación. En estas sociedades los trabajos femeninos son generalmente más estables que los del varón y ciertas actividades que realizan las mujeres son de más prestigio o de mayor rendimiento económico que las del varón. No obstante, nada de esto se puede generalizar, pues el fenómeno es muy complejo y existen diferencias y peculiaridades en cada sociedad, sobre todo en lo que respecta a los niveles de reciprocidad y redistribución en uno u otro sexo.

Así, pues, resulta difícil hablar del *machismo* como de un contexto cultural definido y más aún señalar sus contornos, puesto que los modelos de comportamiento con los que se le identifica como un *ismo* (con el sufijo que denota sistema o contexto) sólo se refiere a determinadas manifestaciones de relación entre los sexos y a los aspectos moral y psíquico que conlleva, más no a las raíces que lo sustentan ni a los mecanismos que lo configuran. En otras palabras, tanto la condición de la mujer en nuestras sociedades como los rasgos que tipifican el *machismo* no son sino expresiones, en el orden superestructural, de un sistema de relaciones subyacentes de propiedad y de clases, de determinadas formas de producción, de la división social del trabajo, de la

manera como se distribuyen los bienes, es decir, de la estructura o base económica de la sociedad.

Condición de la mujer

En algunas culturas las funciones reproductivas de las hembras han llevado a los pueblos a hacer de la mujer un símbolo del poder mágico o divino de la fecundidad; en otras, por el contrario, se la ha considerado antitética a estos poderes. Algunas religiones, como la propia religión cristiana, relegan a la mujer a un papel secundario, no sólo en el orden divino sino también en las jerarquías de la Iglesia. Algunos pueblos piensan que las mujeres son demasiado débiles o con menor capacidad para realizar determinadas tareas, otros las consideran como bestias de carga porque “sus cabezas son más fuertes que las de los hombres”. En algunas sociedades no se les confía secretos importantes porque se cree que son incapaces de guardarlos, en otras los chismosos son los hombres. Hay sociedades en las que es difícil casar a las mujeres, para quienes los padres deben reunir un pago o una dote, o hacer actos de magia para conseguirles marido; en otras la preocupación de los parientes es para casar a los muchachos porque las mujeres son caras. Hay, pues, en las sociedades humanas multitud de formas y diferencias en todo orden de importancia, a menudo contradictorias, según como hayan sido fraguados los papeles de los sexos.

Todas las personas nos integramos a nuestra comunidad a través de los procesos de aprendizaje y educación que están asignados por la manera como cada uno, desde que nace, aprende a ser humano en relación con los patrones de comportamiento que corresponden a nuestro sexo. Radica aquí la base de todos los roles, de todos los papeles, que cada cual cumple en su comunidad. Como dice Margaret Mead, cada bebé humano debe aprender al pecho de su madre que pertenece al mismo sexo de la madre que lo ha traído al mundo o del padre que lo ha engendrado. El niño puede crecer hasta llevar arcos y flechas o maletín de ejecutivo y pluma fuente, pero debe también enamorar, conquistar y conservar a una mujer, y las mujeres pueden usar atuendos primitivos o estar vestidas a la moda, pueden pasar su vida dedicadas a las tareas más sencillas o ejerciendo modernas y sofisticadas actividades, pero en el acto de aceptar a sus maridos y en el de dar a luz, a veces a la vera de un camino, afrontan su femineidad de un modo tan seguro como la mujer que da a luz en una clínica moderna.

Resulta más fácil observar (o al menos parecería serlo) cómo se resuelven las diferencias entre las condiciones de la mujer y el varón en las sociedades llamadas primitivas, pese a que por más elemental que parezca la cultura de un grupo étnico, ya las diferencias se encuentran tan elaboradas que se muestran como totalmente arbitrarias. Por cierto, no se puede generalizar, ni establecer postulados sobre los informes de los etnólogos, que muchas veces resultan contradictorios; sin embargo, a través de sus observaciones se esclarecen en gran manera, como veremos luego.

Es lógico suponer que por encima de todo hay una cuestión fundamental y es que tanto el hombre como la mujer son igualmente necesarios, no sólo desde el punto de vista de la supervivencia de la especie sino de la sociedad y la cultura: por lo tanto, en los procesos de adaptación de los individuos al mundo físico, como a la vida social, debe existir un equilibrio en el comportamiento de los sexos frente a las exigencias del proceso gracias al cual continúa la vida social. Pero esto no siempre parece ser así; en algunas culturas se puede encontrar este equilibrio en las ventajas o desventajas que se puede observar en cuanto a la condición de la mujer, en otras parece que no lo hay y cuando más desarrollada es una sociedad las diferencias se nos ofrecen menos accesibles a la racionalización. Cuando la sociedad es más desarrollada y compleja el problema surge del hecho de que no se puede comprender una determinada institución si se la separa del conjunto de las demás instituciones con las que coexiste y con las que está de uno u otro modo relacionada. La cultura, como hemos visto, es un todo integrado, continuo y funcional; pero este todo no es meramente la suma de las partes sino el resultado de un ordenamiento determinado, esto es, de una multitud de formas específicas de interrelación que se han ajustado a través del proceso en el que han actuado múltiples contingencias. Aquí radica la dificultad de dar una idea completa acerca de tal o cual fenómeno de la cultura, de tal o cual institución. Por eso es que si sólo nos referimos a la condición de la mujer en relación con ciertas prerrogativas del varón sólo estaremos viendo una cara de la medalla.

Se ha dicho que el mundo perteneció siempre a los machos y esta es una generalización que no es del todo cierta. De 298 poblaciones primitivas estudiadas por Habhouse, Wheeler y Ginsberg la condición de la mujer es buena de un 10 a 19 por ciento, indiferente de un 2 a 8 por ciento y mala de un 38 a 87 por ciento. Pero hay en estas apreciaciones un problema, pues resulta difícil, si no imposible, valorar objetivamente la situación de la mujer en cualquier sociedad, aun en la nues-

tra bajo nuestros propios puntos de vista. Como decía Spencer, “las condiciones de las relaciones entre hombres y mujeres tiene muchos aspectos y es peligroso resaltar una fase particular de ellas”. En todo caso, y aunque se trate de apreciaciones válidas sólo para nuestro criterio occidental, teniendo en cuenta esta gran mayoría de sociedades en las que la condición de la mujer se halla disminuida con respecto a la del varón, ¿qué privilegio le ha permitido al hombre dominar a la mujer? Hay evidentemente muchas cosas que los hombres no pueden hacer: concebir, dar a luz, amamantar a los hijos, y otras que las mujeres tampoco pueden hacer, como realizar con la misma eficacia que los hombres tareas que requieren de una mayor fuerza física, sobre *todo* hacer la guerra contra los varones. Parecería ser que aquí radica una explicación de la supremacía masculina. Ha escrito Simone de Beauvoir que la peor maldición que pesa sobre la mujer es el hecho de haber estado excluida de las expediciones guerreras, puesto que el hombre se eleva así sobre el animal, al arriesgar la vida no al darla, y que por eso la humanidad acuerda concederle superioridad al sexo que lucha y que mata y no al que pare y que cría. Aquí radica para ella la clave del misterio. Dice esta célebre escritora que biológicamente una especie sólo se mantiene si crea de nuevo, pero esa creación no es más que una repetición de la misma vida bajo formas diferentes; el hombre asegura la repetición de la vida al trascender la vida por la existencia y por medio de esa superación crea valores que niegan valor a la mera repetición. En el animal la variedad de las actividades del macho permanecen vanas porque no las habita ningún proyecto, cuando no sirve a la especie lo que hace es nada, en tanto que el hombre cuando sirve a su especie modela la faz del mundo, crea instrumentos nuevos, inventa y forja el porvenir. Son muy sugestivas las ideas de Beauvoir, pero no hay prueba de que esto suceda realmente en las comunidades primitivas.

Por otra parte, es muy cierto que la suerte de las mujeres en la mayoría de las comunidades primitivas es muy dura; la explotación hasta el agotamiento de sus cualidades reproductoras, los peligros de la procreación incesante, las duras tareas del campo, el trabajo de mantener la vida de todos los miembros del grupo durante la primera infancia, a lo que se agregan todas las desventajas en un mundo en que la lucha por la supervivencia reclama el empleo total de las fuerzas de la comunidad. Pero hay dos cuestiones que debemos advertir: una es que todo lo que pueda decirse de la dureza de la vida de las mujeres en las sociedades primitivas se debe a que pertenecen a sociedades con una tecnología y una economía simple más que al hecho de ser mujeres y, la otra, que

cuando se ha juzgado esta desventajosa condición pocas veces se ha tenido en cuenta que en esos grupos es el varón el que se juega la vida en la guerra o en la caza, y, al jugársela, asegura la supervivencia y la integridad de un grupo o acrecienta su prestigio y desarrollo como colectividad. Si comparamos las sociedades primitivas con la nuestra, o con las sociedades europeas o norteamericanas, no puede decirse que las mujeres estén en condiciones más favorables en unas que en las otras. Señala al respecto el antropólogo británico Evans-Pritchard que cuando las mujeres de las sociedades evolucionadas se separan más visiblemente de las de las sociedades primitivas, ello se debe no tanto a la alteración del *status* de la mujer como a las innovaciones que han afectado a todos por igual, hombres y mujeres, permaneciendo el *status* de la mujer en lo esencial relativamente constante. Expresa que tanto en las sociedades primitivas como en las bárbaras y en las sociedades históricas de Europa y Oriente –que muestran casi toda la variedad concebible de instituciones– los hombres están casi siempre en una situación preeminente y que esto es quizá más evidente cuanto más avanzada es la civilización e, incluso, corre el riesgo de decir que le resulta difícil creer que las situaciones relativas a los sexos vayan a cambiar considerablemente en un futuro previsible. Se refiere, asimismo, a las afirmaciones de los feministas de que la preeminencia del varón se debe a que a las mujeres se les ha negado siempre la oportunidad de tomar la iniciativa, pero habría que preguntarse –manifiesta– cómo han permitido que les sea negada esa oportunidad, ya que difícilmente puede haber sido cuestión de fuerza bruta. “Los hechos parecen sugerir, más bien, que hay implicados factores biológicos y psicológicos profundos, así como factores sociológicos y que la relación entre los sexos pueda modificarse solamente mediante cambios sociales...”.

Sobre la base de las diferencias entre los sexos observadas entre los baruya, una tribu de Nueva Guinea, Mauricio Godelier propone una teoría acerca de lo que él denomina “los paradigmas y paradojas de la legitimidad en las relaciones de dominación y opresión en función del lenguaje y primacía de los varones”, reflexiones que no sólo buscan explicar en una sociedad determinada los mecanismos por los que se consolidan estas formas de dominación, sino cómo nos conducen al problema esencial de las condiciones de la aparición del Estado; es decir, de los procesos que han puesto históricamente fin a las sociedades “primitivas” propiamente dichas.

No existe entre los baruya –señala Godelier– una jerarquía de rangos sino de *clases*. Las formas de desigualdad social están dadas por la

autoridad general de los hombres sobre las mujeres y de los mayores sobre los menores. Los hombres adultos tienen autoridad total sobre las mujeres, sea cual fuere su edad. Se trata, pues, de una sociedad sin clases caracterizada por la dominación masculina; pero esta jerarquía se halla articulada al mismo tiempo a una jerarquía entre clanes, de los cuales unos son dueños de los rituales. La jerarquía no se da solamente en el campo del poder y la autoridad públicos, sino también en el dominio de las prácticas simbólicas. Lo más sorprendente –observa Godelier– es constatar que los hombres son iniciados en un lenguaje secreto y en ciertos secretos que lo son sólo para las mujeres y los jóvenes no iniciados. De esta manera existe un monopolio de los hombres sobre los conocimientos que se consideran más importantes y esto se traduce en el lenguaje por un código (el lenguaje secreto). No se trata solamente de distanciar a las mujeres, lo que sucede es que existe una relación entre las palabras y las cosas y esta relación confiere poder a los hombres sobre las cosas, les da acceso a través del lenguaje a la esencia oculta de las cosas. De tal manera que en el centro del uso de este lenguaje hay todo un contenido de representaciones, en consecuencia existe una “teoría” de la realidad, una forma de interpretar el mundo y de plantearse los problemas. El ritual tiene importancia capital entre los baruya y uno de los momentos más destacados, tanto en la vida del hombre como de la mujer, consiste en el aprendizaje por medio de ritos complejos de los mitos y otros conocimientos secretos. A los niños se les separa de sus madres a los nueve años y se les enseña las palabras para designar a las mujeres que solamente pronuncian los hombres entre ellos, y que les permite hablar sobre ellas sin ser comprendidos; de esta manera adquieren desde entonces un sentimiento de superioridad.

Por su parte, las mujeres reciben también una iniciación secreta que utilizan igualmente entre ellas para designar a los hombres. Pero no hay que imaginarse que el aislamiento entre los sexos es total, de hecho los hombres saben mucho de las mujeres y viceversa, pero todos deben comportarse como si no lo supieran y, sobre todo, cuidarse de manifestar su curiosidad. El ejemplo de los baruya tiene la ventaja de ilustrar algunas formas de dominación y opresión que se encuentran en una sociedad sin clases y, en especial, muestra que la fuerza más vigorosa del poder no es la violencia sino el consentimiento: *el consentimiento de los dominados en su dominación*, siendo ordinariamente la dominación masculina reconocida y aceptada como dominación *legítima*. En todo poder existe una actitud y una fuerza fundamental que mantiene

las cosas en “orden” y es el consentimiento que aportan casi siempre los dominados a su dominación, y este consentimiento surge de ellos debido a que el estado de cosas les parece legítimo. Esta actitud consiste en lo que llama Godelier “un paradigma de legitimidad”.

Cuando las mujeres baruya se encuentran entre ellas no se ponen a conspirar contra el poder masculino; al contrario, practican los ritos que les hacen recordar bajo diversas formas simbólicas que deben someterse a los hombres sin protestar, y cuando el hombre regresa de realizar sus labores deben cocinar o bien consentir en hacer el amor sin darle la vergüenza de rechazarlo. Por tanto, estas ceremonias lejos de representar un “contramodelo” constituyen la contrapartida –el complemento– de las ceremonias masculinas. De esta manera se refuerza la organización total del consentimiento en la dominación de los varones. Por cierto, esto no quiere decir que las mujeres no se subleven y que a veces, individualmente o en grupo, no opongan resistencia, ni tampoco que su consentimiento sea total; hay algunas que pelean físicamente con los hombres, que se resisten a cocinar o a hacer el amor, pero estas formas de resistencia prueban que aunque el consentimiento existe como condición general, es frecuentemente contradicho en la experiencia cotidiana e individual. Frente a estas reacciones individuales o colectivas de resistencia los hombres reaccionan con el castigo y a veces hasta con la muerte de las mujeres resistentes. Es más, ante estas circunstancias los hombres manifiestan una solidaridad que sobrepasa las relaciones de parentesco, pues toda su autoridad, en la que reposa el sistema, ha sido atacada y reaccionan como un “cuerpo orgánico”, como grupo solidario, y cuando la insubordinación es muy grave es a uno de los hermanos de la mujer a quien corresponde matarla. En este mecanismo –advierte nuestro autor– se nota cómo interviene la violencia física en las sociedades sin clases al lado de la dominación ideológica.

Pero Godelier hace hincapié en que se podrá caer fácilmente en el idealismo y creer que todo esto es cuestión de “representación”, es decir, de creencia, y que para cambiar el estado de cosas bastaría modificar el contexto simbólico. En los planos histórico y metodológico esto es falso, ya que existe un lazo profundo entre la dominación masculina y la estructura misma de las sociedades y de las condiciones de vida. Señala, asimismo, que aquí nos encontramos ante un proceso que ha podido conducir en determinadas condiciones a la aparición del Estado y que explica la ambigüedad de éste, ya que el desarrollo de un poder particular y de la explotación de una mayoría por parte de una minoría

parecen siempre realizarse bajo el lenguaje del interés general. Así, está persuadido de que otras investigaciones sobre este aspecto hará comprender que el Estado no apareció en la historia humana como un cuerpo extraño sino que fue el producto de una evolución profunda, que no se impuso desde el exterior, sino que surgió “legítimamente” de su evolución y que, asimismo, tendrá que desaparecer también “legítimamente”, pues el Estado no será abolido por decreto: se extinguirá al término de la lucha de clases, cuando en la futura sociedad los trabajadores hayan retomado el control de los medios de producción. Entonces no será abolido sino que se convertirá progresivamente en un instrumento desusado. Precisa, finalmente, que en la futura evolución de la humanidad, al término de estas luchas, desaparecerán dos realidades que nacieron unidas: la religión y el Estado; desaparecerán por la desacralización de las relaciones sociales y, al mismo tiempo, por la extinción de los aparatos estatales de represión, pues el Estado no pudo nacer sin ser sagrado. Existe una invariante a lo largo de todo el proceso de la evolución histórica de las clases y el Estado: la relación entre la sacralización de las relaciones sociales y la opresión y dominación.

Veamos ahora, desde una perspectiva más general, las fases de las diferencias sexuales de la dominación a través del desarrollo de los estadios culturales y las causas de su posterior complejidad. En todas las sociedades conocidas se han elaborado divisiones del trabajo en función del sexo y la edad; algunos autores manifiestan que esta división y los roles diferentes que cumplen los individuos según el sexo derivan del hecho de que las mujeres dan a luz, amamantan a los hijos, introducen a los niños en el proceso de socialización y, de este modo, se hallan permanentemente vinculadas con el ambiente doméstico durante gran parte de su vida. Sin embargo, estas circunstancias no son suficientes para explicar la división sexual del trabajo en la sociedad, pues hay muchas sociedades en las que determinadas formas de trabajo las cumplen las mujeres y otras en las que estas mismas formas son realizadas por los hombres. Tampoco es cierto que las mujeres sólo son aptas para las ocupaciones que requieren menos capacidad intelectual. Por lo tanto, la masculinidad tiene que ser garantizada arbitrariamente, impidiendo a las mujeres penetrar a algún campo o realizar algún tipo de hazañas o de actividad consideradas como las más importantes. Es pues, una cuestión de valores, de valores que están en relación con el orgullo masculino: una necesidad de prestigio del varón que superará el prestigio acordado a cualquier mujer, valores sustentados por los mitos, pero también por la fuerza física del varón que, de algún modo,

servió de base a esa sustentación. Creemos que prueba de ello es el hecho de que la tecnología moderna que les otorga a las mujeres las mismas ventajas en el uso de las máquinas en la producción y de las armas en la guerra, va permitiendo una cada vez menor desigualdad en este sentido, aunque no creamos que se llegue a una igualdad total por las necesarias funciones femeninas en la conservación de la especie.

Como quiera que sea, lo cierto es que la división del trabajo, de los roles y ocupaciones de cada sexo determinan una primera diferenciación social unida, como ya se dijo, a diferentes valoraciones y relaciones especiales de contexto simbólico. Lo importante es entonces determinar en el plano más profundo cuál es la función de los valores y de determinados valores en el seno de la cultura.

La estratificación social agravó la condición de la mujer de las clases inferiores, puesto que agregó a las diferencias ya existentes todas las relaciones de explotación, dependencia y subordinación de las clases dominantes. Es por esto, como escribe Evans-Pritchard que hasta donde llegan su lectura y sus análisis en el campo antropológico, “en las sociedades en las que algún sector de la población está en una situación servil, la situación de las mujeres es correspondientemente baja con respecto al sexo masculino y, sobre todo, en el matrimonio. Esto es evidente con frecuencia en las sociedades en las que la masa de la población está sometida y explotada por una clase dominante. Como agudamente observó Montesquieu: ‘una cosa va ligada a la otra: el poder despótico del príncipe va naturalmente ligado a la servidumbre de las mujeres, la libertad de las mujeres al espíritu de la monarquía’, teniendo en cuenta su visión de monarquía y despotismo, claro está”.

La condición de la mujer en el Perú antiguo

En el Perú antiguo la condición de la mujer fue diferente en las distintas épocas, así como en los diversos pueblos y culturas que integraron la civilización andina. En algunas culturas como en la mochica, hallamos que los hombres y las mujeres constituyeron en algunos órdenes “corporaciones” separadas entre sí por patrones de comportamiento muy marcados. Cada sexo tenía sus propias divinidades protectoras, el Sol era la principal de los hombres y la Luna de las mujeres, y nos refieren algunos cronistas que la divinidad principal de todos fue *Sí*, la Luna. Los caminos eran diferentes para los hombres y las mujeres y una persona que transitaba por el del sexo opuesto era severamente castigada. Pero esto, al parecer, no era cuestión de mayor supremacía

masculina; dice Rowe que, pese a que la información no es suficiente para sacar conclusiones acerca del sistema social, no hay nada que contradiga las sugerencias de que las mujeres tuvieron en la sociedad mochica derechos casi iguales a los de los hombres, como que también la posición de las mujeres era teóricamente algo inferior entre los incas. La ceremonia del matrimonio en Moche –afirma este peruanista– era interesante en lo que respectaba a la igualdad entre las partes. Cuando se encontraban reunidos los parientes de ambos, hacían su aparición el novio y la novia; una vasija llena de harina de maíz y de cebo de llama se ponía entre ellos y era cuidadosamente quemada, entonces un oficiante los declaraba casados y los exhortaba a trabajar juntos y a tratarse una al otro como iguales. Los adúlteros eran arrojados desde un barranco, tal como entre los incas.

El patrón andino del *pantanacu*, llamado después *servinacuy* –unión prematrimonial institucionalizada, con fines de asegurar la estabilidad del matrimonio y mal entendida como “matrimonio de prueba”– representa una distribución equilibrada de obligaciones y de derechos para ambos sexos a nivel del hombre común, es decir, de la gente del pueblo.

Con la poliginia señorial, tanto entre los incas como en el antiguo reino de Cuzimanco, si bien la posición de la mujer es inferior a la del varón, las mujeres principales como las secundarias tenían más privilegios que en otras sociedades precolombinas ya que, como las matronas romanas, las mujeres gozaban de gran respeto y de muchos privilegios como la donación de tierras y gran número de siervos. Estos hechos, junto a otros, nos están demostrando que en las fuerzas y modos de producción incaicos ya había empezado a brotar otra estructura más bien de tipo “feudal”, sobre todo después que los incas del apogeo (Pachacútec, Túpac Yupanqui y Huayna Cápac) mantuvieron para sus *panakas* o ayllus reales las tierras y los tributos de los pueblos que sometieron, ello significaba grandes extensiones de tierras cultivables, por una parte, y posesión de siervos y yanacones, como lo demuestran muchos documentos.

En las últimas épocas del Imperio existían dos categorías de esposas del Inca: la *Coya*, su “hermana” (que podía ser media hermana, prima o pariente, puesto que todos los miembros de una generación de la *panaka*, como de cualquier *ayllu* eran llamados “hermanos”), que era considerada como reina; y las otras esposas que eran las que le entregaban como símbolo de alianzas o que tomaba dentro de las castas de privilegio, las “mancebas extranjeras”, como las llaman algunos cro-

nistas, que eran por lo general hijas o hermanas de algunos señores, *curakas*, jefes étnicos, que a los cusqueños no les merecían tanto respeto ni veneración y que, como ya se dijo, tenían una función política importantísima para consolidar las alianzas, así como para mantener el poder de la casta dominante en los pueblos en donde les era señalada su residencia y vivían con sus hijos y parientes. Como es natural, las mujeres también tenían diferentes *status* y ventajas en función de su maridaje, empezando por la *Coya*, esposa principal del Inca, que tenía, como ya se dijo, privilegios sobre las esposas secundarias que provenían de las *panakas*, que disfrutaban del título de “incas” (que los españoles llamaron “orejones”). Éstas, a su vez, eran de *status* superior a las esposas tomadas por el Inca entre las hermanas o hijas de los *curakas*, dentro de los que había también diversas categorías.

Entre las mujeres solteras las *acllas* o “escogidas” tenían un cierto *status* de privilegio, pero por encima de éstas estaban las *mamacunas*, señoras muy respetables, cuyo privilegio se acrecentaba cuando se hallaban al servicio de las *huacas* o divinidades tutelares.

La poliginia, esto es, el derecho a tener varias esposas, era privilegio exclusivo de la nobleza, tanto “de sangre” (incas) como “de privilegio”, es decir de los señores étnicos, prerrogativa que nadie discutía, lujo o señal de prestigio que le estaba vedado al hombre común. Era una forma de perpetuar el poder de las clases dominantes, pues, al hacer extensivo el vínculo familiar a un máximo grado, afianzaba también el sistema político con lazos de parentesco, característica de los estados despoticos controlados por una casta. Cuando el hombre común, un soldado o funcionario, destacaba por algo, el inca le concedía una o más esposas procedentes del *acllabusi* (donde se hallaban las *acllas* o “escogidas”); esto significaba un acceso en su categoría social, dejaba de ser hombre común (*batunruna*) y su mujer o sus mujeres compartían su *status*.

Hay referencias en las crónicas, lo mismo que en documentos de la época colonial, a “casicas” o señoras principales de diversas etnias, y esto se debe al hecho de que las mujeres podían heredar los cacicazgos, ya a la manera occidental, como también por el hecho de ser esposas principales de un señor étnico. No obstante, en cada grupo étnico había diferentes sistemas y denominaciones en cuanto a la naturaleza de la poliginia. También parece un hecho generalizado que un hombre no podía tener esposa o esposas de clase superior a la suya. Como vemos, la mujer cumplió en las sociedades andinas un papel muy importante en la movilidad social vertical.

Prostitución

El término se usa para referirse a la venta de servicios sexuales, generalmente prestados por las mujeres, aunque no son raros los casos de prostitución masculina. Los servicios que venden las prostitutas son diversos y fluctúan desde el coito normal hasta perversiones muy particulares. Aunque los investigadores discrepan sobre las causas que inducen a las mujeres a la prostitución y la lógica común indica que las de mayor peso son las de orden económico, no se han realizado mayormente observaciones sobre las de orden psíquico y cultural. Además las actitudes frente al acto sexual remunerado difieren considerablemente. De ordinario se trata de una transacción entre desconocidos y, en este sentido, constituye una promiscuidad comercializada o tráfico definido. En ocasiones la prostituta puede actuar independientemente o tener un proxeneta que la administra, ofreciendo sus servicios; en otras, está a disposición previa o es accesible en lugares o casas de prostitución, lupanares o burdeles, lo mismo que en sitios más o menos identificables. Es un modo de vivir y en determinados ambientes un negocio altamente lucrativo. En algunas sociedades la prostitución está institucionalizada. En los países occidentales está tolerada como parte del sistema o tiene una situación ilegal que perdura debido a la tolerancia ante el incumplimiento de la ley.

La prostitución se ha practicado entre todas las sociedades conocidas. Entre ciertos pueblos los padres y los maridos prostituían a sus hijas y esposas por afán de lucro. También se practicaba la prostitución sagrada o religiosa en las sociedades antiguas; la unión con una prostituta del templo se consideraba un medio de unión espiritual con una diosa. En fin, tiene una muy larga historia en todas las sociedades. Se ha dicho que es el oficio más antiguo de la humanidad; parece sin embargo que tampoco es exclusivo de nuestra especie. Según las observaciones de Suieshi Karoda, del Laboratorio de Antropología Física de la Universidad de Kyoto, las hembras de los chimpancés pigmeos suelen prostituirse para recibir comida de los machos.

Con todo lo que se pueda decir sobre la prostitución, este concepto no aporta mayores conocimientos al análisis del comportamiento en el campo de las ciencias sociales.

LECTURA RECOMENDADA

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO. *El proceso de aculturación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1957. / BENEDICT, RUTH. *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967. / CHAPPLE, ELIOT. *El hombre cultural y el hombre biológico*. México: Centro Regional de Ayuda Técnica, 1972. / EVANS-PRITCHARD, E.E. *La mujer en las sociedades primitivas*. Barcelona: Península, 1971. / GODELIER, MAURICIO. "Poder y lenguaje". *Scientia & Praxis* 14. Revista de la Universidad de Lima. Lima, 1979. / HARRIS, MARVIN. *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial, 1990. / KNELLER, GEORGE. *Introducción a la antropología educacional*. Buenos Aires: Paidós, 1973. / LINTON, RALPH. *El estudio del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975. / MALINOWSKI, BRONISLAW. *Una teoría científica de la cultura*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963. / M. KAY MARTIN y BARBARA VOORHIES. *La mujer: un enfoque antropológico*. Barcelona: Anagrama, 1988. / MEAD, MARGARET. *Macho y hembra*. Buenos Aires: Tiempo Nuevo, 1973. / SAPIR, EDWARD. *El lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962. / WHITE, LESLIE. *La ciencia de la cultura*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1964. /

CAPÍTULO VII

La producción

1. Significado, naturaleza y formas de producción.- 2. Obtención y acumulación de alimentos: caza, pesca y recolección.- 3. Instrumentos y recipientes.- 4. Producción de alimentos: agricultura y cría de ganado. 5. Importancia de la “Revolución Neolítica”.- 6. Cerámica.- 7. Metalurgia.- 8. Asentamientos humanos: vivienda, aldeas y ciudades.- 9. Vestido y tejido.- 10. Transporte y comunicación lejana.- 11. Tecnología y organización del trabajo.- 12. Reciprocidad y redistribución.- 13. Intercambio y comercio. La moneda.- 14. Propiedad, riqueza y pobreza.- 15. La Revolución Industrial y el capitalismo.

1. Significado, naturaleza y formas de producción

En esencia, la producción no es sino la forma como el hombre satisface sus necesidades mediante el trabajo. Sin embargo, el concepto entraña la suma total de procesos que constituyen la fase creadora de la sociedad para su automantenimiento. De allí que afecta e influye en todas las formas de la vida social y, consecuentemente, en los cambios que se han producido en el desarrollo de la humanidad. Las grandes etapas en el desarrollo de la historia humana están definidas por los cambios fundamentales y los conflictos de ellas derivados que se han producido en las esferas de la producción. Lewis Henry Morgan (1818-1882), en su famosa obra *Ancient Society* sostiene una teoría unilineal de la evolución social humana según la cual la progresión de las sociedades discurre del salvajismo a la civilización, pasando por la barbarie. Siguiendo el esquema de Morgan y considerando igualmente al salvajismo como la etapa del desarrollo humano en la que el hombre se mantiene como cazador y recolector, esto es, apropiándose de lo que bien le ofrece la naturaleza, Gordon Childe puso énfasis en la barbarie como el estadio en el que se experimentó la domesticación de animales y plantas –cuando el hombre se transformó en productor– que siguió a la etapa del salvajismo y dio paso a la civilización.

A través de la arqueología, primero, y después de la historia, se puede observar claramente cómo ha sido el control de los excedentes de la producción el factor fundamental que ha determinado la diversificación del trabajo, la estratificación de las sociedades, la naturaleza del poder, las formas del gobierno, la aparición de los estados y las características mismas de cada una de las civilizaciones.

El famoso analista político y futurólogo de nuestro tiempo, Alvin Toffler, ha ofrecido una sugestiva aportación al estudio de las ciencias

sociales al dividir las fases del desarrollo de la civilización en tres “olas” o procesos de cambio y expansión de las formas de vida social en función de la producción, de la tecnología y del poder. Usa el término “primera ola” para referirse al primer gran cambio transformador en la historia humana, que condujo gradualmente a la formación de las sociedades premodernas con la revolución agrícola, 10 mil años atrás; “segunda ola” para la revolución industrial, que afectó y cambió las formas de vida e interacción social en todo el planeta desde fines del siglo XVII y principios del XIX, y “tercera ola” para referirse y describir los grandes cambios tecnológicos y sociales que se iniciaron a mediados del decenio de 1950, que determinan el principio de una nueva forma de civilización que deja atrás las chimeneas de las fábricas y apunta a otros sectores que surgen basados en la informática, la electrónica, la biotecnología, y presagia a la vez nuevas formas de poder y control de la sociedad, nuevas maneras de hacer la guerra y nuevos esfuerzos antibélicos para el futuro. Pero como estas “olas” de la civilización no se han sucedido en todas partes al mismo tiempo, ni se han resuelto aún en el mundo de la misma manera, resulta que “la humanidad –escribe Toffler– se dirige cada vez más de prisa hacia una estructura de poder totalmente distinta que creará un mundo dividido no en dos sino en tres civilizaciones tajantemente separadas, en contraste y competencia: la primera, simbolizada por la azada, la segunda por la cadena de montaje y la tercera por el ordenador”.

Decíamos que la producción es la manera como el hombre satisface sus necesidades mediante el trabajo, es decir, mediante la energía humana gastada en la consecución de algún fin conscientemente reconocido. Pero las necesidades son de diferente naturaleza y grados de exigencia: de manera general, tenemos dos clases de necesidades: fisiológicas y sociales. La necesidad de respirar, el hambre y la sed; la necesidad de actividad, de dormir y descansar; la eliminación de la orina y los excrementos; el miedo, la evasión del dolor y las exigencias del sexo son necesidades fisiológicas, básicas, que de hecho tienen que ser satisfechas por el hombre y los animales para poder vivir. Se pueden definir así las necesidades fisiológicas básicas como las condiciones biológicas y ambientales que deben suplirse para la supervivencia del individuo, de la especie y del grupo, en los seres sociales. Pero el hombre, dada su naturaleza y sus cualidades para satisfacer estas necesidades, tiene que fabricar objetos y desarrollar habilidades que se convierten a su vez en elementos indispensables y esenciales para satisfacer las necesidades biológicas. Aparecen entonces otras necesidades completamente nuevas,

sociales por su naturaleza y por su contenido, es decir, las necesidades que efectivamente determinan la producción no son ya solamente las originarias en su crudeza natural sino la satisfacción de éstas por el esfuerzo y las cosas producidas. De allí que la dinámica que determina el proceso de satisfacción de las necesidades sociales es el principal motor del desarrollo de las sociedades humanas. En otras palabras, la fuente principal del progreso humano es la adecuación cada vez más eficaz del hombre a la naturaleza física y a su propia naturaleza social, mediante el conocimiento, el trabajo, la tecnología, los instrumentos que fabrica y la reciprocidad en las acciones humanas.

Teniendo en cuenta lo expuesto, la producción también puede definirse –digamos en un segundo plano y en las sociedades más desarrolladas– como la extracción de materias primas de la tierra y su transformación, mediante la aplicación del trabajo y la técnica, el capital y la organización, en formas útiles al hombre, ya como bienes de producción, ya como bienes de consumo; éstos como objetivo final y, además, el transporte de tales bienes a los lugares en que han de ser utilizados. Las actividades comerciales constituyen una parte de la producción. Se estima también que el término comprende la prestación de servicios.

A medida que avanza la historia se produce el desarrollo más rápido o más lento de la producción en una u otra sociedad, debido a las características y diferencias del medio, a las respuestas del grupo a su hábitat, a su aislamiento o a los contactos con otras sociedades. Estas diferencias dan lugar a concepciones distintas de la realidad y a ritmos, modalidades y medidas de crecimiento en los diferentes pueblos, en los distintos aspectos de la cultura y en las diversas clases y estratos sociales. Aquí radica, en síntesis, la mecánica del desarrollo desigual.

La aparición de nuevas necesidades sociales, nacidas como consecuencia misma de la actividad productiva, es lo que hace comprensible el hecho de que junto con la actividad productiva material y en relación con las acciones de ésta, surjan otros tipos de producción humana ya no material. La técnica, la ciencia, el arte, las instituciones, el derecho, la moral, la religión, etc. no son sino aspectos particulares de la producción y caben dentro de sus principios generales. Podemos entonces referirnos a la producción como a la suma total de los procesos que integran la fase creadora de la sociedad.

No obstante, bajo los criterios economicistas de nuestro tiempo, el concepto de producción ha sido restringido al dominio de la *economía* o de lo que se ha dado en llamar economización, es decir, de la distribución de recursos más o menos escasos entre finalidades alternativas diferentes.

Una noción de la economía mercantilista dice que ésta tiene tres momentos: producción, circulación y consumo. Es el criterio de los economistas, quienes sostienen que los seres humanos, en general, tienden a “económizar”, es decir a asignar medios escasos de tal manera que se logre una máxima ejecución de los fines y se minimice el gasto de los medios. Desde un punto de vista más amplio George Dalton dice que “una economía es un conjunto de actividades institucionalizadas que combinan recursos naturales, trabajo humano y tecnología para adquirir, producir y distribuir bienes materiales y servicios especializados de una manera estructurada y repetitiva”. Si bien parece no haber incompatibilidad en las nociones, pensamos que la reducción del concepto de producción al ámbito de la economización altera su significado social.

En relación con el panorama general, tan brevemente expuesto, la economía no se refiere sino a ciertos aspectos de la producción relacionados fundamentalmente con el intercambio de bienes y servicios. Cobra sentido gracias a la actividad productiva general y a los valores reconocidos de la sociedad. Sin embargo, el sistema económico así entendido es el más dinámico de los sistemas sociales y la actividad “económica” –en cuanto proveedora de los medios necesarios para organizar al resto de la sociedad– representa el factor más determinante de la vida social: fija los límites de las estructuras sociales lo mismo que de los patrones y valores de la cultura.

2. Obtención y acumulación de alimentos: caza, pesca y recolección

Los modos y las técnicas para obtener alimentos son innumerables; no obstante, todos ellos son comprendidos bajo dos formas o mecanismos principales: *apropiación* y *producción*. La apropiación significa la utilización y aprovechamiento de los recursos alimentarios del medio, tal como los ofrece la naturaleza, sin métodos ni sistemas para mejorar la provisión disponible. La producción implica técnicas tales como el cultivo de plantas y la crianza de animales domésticos, obteniéndose como resultado un abastecimiento mucho mayor y con proyecciones mucho más significativas para el desarrollo de la sociedad. Sin embargo, estas formas no se excluyen mutuamente, muchos grupos humanos hacen uso de ambas y desarrollan tecnologías paralelas. Incluso, la mayoría de las tecnologías de producción hacen uso de la recolección y acumulación para una parte de la provisión de víveres.

Las *tecnologías de apropiación* pueden subdividirse a su vez según los sistemas dominantes en caza, pesca y recolección. Pero, como casi en todos los aspectos de la cultura, encontramos que no hay una clasificación que corresponda exactamente a una sola realidad. El hombre utiliza para subsistir todos los recursos que tiene a su alcance y emplea todas las técnicas que le son conocidas, muy raramente una sola.

Durante la mayor parte de su historia, a lo largo de cientos de miles de años y hasta de millones, el hombre fue recolector y acumulador de alimentos. Hasta el Neolítico, hace apenas unos 10 mil años, ninguna sociedad humana había desarrollado técnicas de producción de alimentos. Antes del Neolítico la vida se sostenía sobre la base de encontrar y utilizar los alimentos ofrecidos por el hábitat, sin que hubiese manera de controlar el suministro, excepto por el conocimiento que tenía el hombre primitivo para localizar las raíces, bayas y frutos vegetales o de los hábitos de los animales que eran objeto de la caza. Existen todavía pueblos que tienen economías basadas en esas técnicas, vale decir, que no tienen agricultura ni crían animales domésticos, como son algunos grupos de las selvas amazónicas, los pigmeos del África Central, los aborígenes de las Islas Andamán y otros. Entre los cazadores tenemos a los esquimales, la mayor parte de los indios de Canadá y de las praderas, los bosquimanos del África del Sur y los aborígenes de Australia, aunque estos últimos son más recolectores que cazadores.

Los pueblos que viven de lo que produce el hábitat sin intervención humana, deben tener, además del conocimiento para la localización de los vegetales comestibles o de los hábitos de los animales salvajes, recipientes para transportar y guardar las raíces y semillas que recogen, además de trampas, lazos, arpones, arcos y flechas para dar muerte o atrapar a los animales, o anzuelos, redes y arpones si son pescadores. Todos los grupos humanos poseen herramientas, un equipo material básico para la subsistencia y desarrollo técnico, a veces muy complejos para su empleo eficaz. El estudio y análisis de los instrumentos y técnicas de los recolectores refuta claramente la idea de que los pueblos primitivos tienen un pensamiento prelógico, como alguna vez alguien lo pensó. Es evidente que, dentro de sus conocimientos, la práctica y el ingenio que despliegan los grupos "primitivos" obedecen a una observación muy racional y lógica de los principios de causa y efecto reales y a la observación de las leyes de la naturaleza.

Aun cuando las sociedades cazadoras y recolectoras poseen una cultura elemental y ésta difiere de una a otra considerablemente, tienen, no obstante, ciertas características generales comunes a todas o a la

mayoría de ellas. Se trata de sociedades generalmente pequeñas, casi siempre nómadas, que cambian constantemente o en determinados períodos de uno a otro lugar en busca de alimentos. Son poblaciones escasas, de poca densidad, salvo algunas como las de la costa norte del Pacífico o de las grandes llanuras de Norteamérica, que viven en zonas ampliamente favorables para la recolección, la caza o la pesca. Los recolectores, cazadores y pescadores están organizados por grupos de familias autosuficientes y, la mayoría de las veces, en formas de gobierno y mecanismos de control social que se basan en las reglas de parentesco más que en una organización política propiamente dicha. Este tipo de sociedades se hallan en la actualidad en regiones remotas, aisladas o “marginales”, a las que han sido restringidas por sociedades productoras más numerosas y evolucionadas. Como resultado de todo esto, las sociedades con economías de apropiación se desarrollan y cambian muy lentamente y conservan ciertas normas y rasgos culturales que han desaparecido ya en otras sociedades; mas no por eso debe considerárseles inferiores ni menos capaces intelectualmente. Han sido las contingencias históricas y culturales, las condiciones geográficas y otras causas las que no han permitido que logren ni participen de los descubrimientos y formas de vida de los productores.

La *caza* es aquella actividad, fundamentalmente masculina, que consiste en la persecución y la muerte de animales salvajes con fines de subsistencia. Es claro que la caza no siempre se realiza con fines económicos, en los pueblos con otros sistemas productivos constituye un deporte; o pueden también darse actividades cinegéticas como ocupación de algunos individuos, incluso con armas y sistemas modernos, pero en estos casos no se trata de una actividad esencial que determina el modo de vida de una sociedad sino de casos especiales dentro de otras maneras generales de producción.

Las técnicas de la caza se desarrollan en función de la clase de animales que proporcionan la mayor parte del alimento y este hecho determina sus diferencias y matices. En casi todos los tipos de caza se emplea algún artificio determinado que sirve para matar o atrapar las presas; así, se utilizan mazos, lanzas, dardos, flechas, diferentes tipos de trampas, cepos, redes, ganchos, hachas, cuchillos y venenos. El cazador puede ayudarse con su perro o su caballo o construir un escondrijo o una embarcación para acechar a su presa, pero cualesquiera que sean los recursos utilizados, las técnicas de caza tienen carácter agresivo. Las mazas, hachas de mano y lanzas con puntas de piedra tallada fueron los instrumentos de caza más antiguos. El arco y la flecha no se inventaron sino en el

Paleolítico Superior o en los comienzos del Neolítico. Al principio los hombres sólo podían matar o capturar animales lentos y pequeños. El consumo regular de caza mayor comenzó con la invención de armas tales como la lanza, la jabalina, el lanzadardos y el arco y la flecha. El arco fue el primer artificio mecánico capaz de almacenar energía para ser liberada a voluntad. Estos implementos aumentaron el alcance y la potencia de los cazadores primitivos y les permitieron matar animales más grandes y veloces. De uso limitado, ciertos grupos poseen la honda, las boleadoras, el boomerang, etc. Los onas de Tierra del Fuego cazan huancos con hondas y boleadoras, los australianos emplean el boomerang para cazar animales pequeños y lanzas para matar canguros, los indios de las llanuras cazan búfalos con lanzas pequeñas impelidas con tiradores, los esquimales usan arpones para cazar morsas y focas. En las junglas de Malasia, América del Sur y los bosques del sudeste de los Estados Unidos se emplea la cerbatana para cazar aves y animales pequeños por ser un instrumento más efectivo, dado que la exuberante vegetación dificulta el uso de la flecha y los disparos a gran distancia. La efectividad de la cerbatana se aumenta especialmente en Sudamérica e Indonesia envenenando las puntas de los dardos.

Junto con estos instrumentos de caza se desarrollan otras técnicas para cazar animales al acecho, esperándolos en sus abrevaderos o rastreando el paso de la presa. Y todas estas técnicas muestran en todas partes una gran destreza y conocimiento de las costumbres y actitudes de los animales. Las actividades en grupo resultan siempre más eficaces que los esfuerzos individuales y este hecho tiene enorme significado en la socialización humana, pues robustece la astrictión social y propicia la reciprocidad. Los hombres de Pekín, que vivieron entre 500 mil y 250 mil años atrás cazaban y comían animales salvajes, la mayoría de ellos de especies ya extinguidas. Los huesos de estos animales, que fueron partidos para extraerles la médula –incluso están quemados, lo que indica que la carne fue cocida– han sido hallados en la caverna de Chu-Ku-Tien, en donde vivieron estos hombres de aspecto aún simiesco. Sin embargo, entre sus herramientas de piedra no se encontró ninguna que pudiera ser considerada como arma especializada de caza. En la medida en que los hombres del Paleolítico comían carne, debieron practicar otros métodos; así sabemos, por ejemplo, que los cazadores del Paleolítico Superior de Cro-du Charnier empujaron un rebaño de cientos de caballos salvajes hasta un saledizo rocoso desde donde los precipitaron al vacío. Pero estas grandes cacerías tribales no fueron frecuentes y la mayoría de las veces la captura no llegaba a cubrir las

necesidades de la tribu. Entonces los cazadores trataban de poner de su parte, implorándoles a las fuerzas misteriosas que suponían se cernían sobre ellos y controlaban el devenir o tenían algún tipo de acción sobre el éxito o fracaso de las empresas o sobre la vida y la muerte. En ese sentimiento de oscura imploración colectiva está probablemente el origen de la religión, así como en las representación de los animales, probablemente exigidas por los ritos propiciatorios, parece que también se hallan los orígenes del arte.

Aparejadas a las técnicas de la cacería se hallan también las tecnologías de conservación y preparación de la carne, las cuales son muy variadas, según los lugares, las estaciones, la clase de animales y los recursos de que dispone cada grupo.

Como todos los aspectos de la cultura se encuentran interrelacionados, donde la caza es la mayor forma de sustento todo gira alrededor de esta actividad. La caza mayor ofrece siempre circunstancias imprevisitas y peligros, no es sólo una actividad de técnica o de arrojo, es en gran parte cuestión de azar, por lo tanto es siempre preciso recurrir al ritual y a la magia para propiciar la abundancia de animales, el éxito de la empresa y para fortalecer el ánimo del cazador que teme por su integridad o por su vida. Las escenas del arte rupestre, tanto del Paleolítico Superior del Viejo Mundo, como del Período Lítico de la cultura andina, son prueba elocuente de esas situaciones, lo mismo que las observaciones de los etnólogos y sus descripciones de los grupos que aún viven de la caza. Veamos si no la descripción de Radin sobre los ritos de los indios winnevaro o los estudios de Lantis sobre el culto a la ballena entre los esquimales.

La pesca, como la recolección de mariscos, de moluscos, crustáceos y anélidos de agua (que aunque constituye, como lo decimos, prácticamente una forma de recolección, la incluimos como actividad pesquera) constituyen también una fuente importante de alimento para muchos pueblos que viven a las orillas de los mares, de los lagos, o en las riberas de los ríos. No obstante, como lo señalan Beals y Hoiyer, el hecho de que existan peces al alcance de algunos grupos humanos no siempre significa que sean aprovechados; los tasmanianos, por ejemplo, no pescan y consideran tabú el consumo de pescado; en otros pueblos, por el contrario, como en los de la costa del Perú, hay quienes dicen que la sedentarización se debió a la seguridad y abundancia de la pesca antes que a la agricultura. Por otra parte, aún cuando la pesca es una actividad muy extendida, son pocos los pueblos que tienen un régimen alimenticio sustentado exclusivamente por esta actividad, y combinan

su dieta con otros productos a través del intercambio con otros grupos. Esto parece ser en realidad lo que sucedió también con los pescadores y marisqueros peruanos hasta antes de la expansión y generalización de la agricultura. Sucede también que algunas comunidades se dedican a la pesca cuando acampan en la costa o en las márgenes de los ríos, pero se convierten en cazadores cuando se trasladan a otros lugares. Sin embargo, en la mayoría de los casos, y a diferencia de los cazadores, los pueblos pescadores son más sedentarios y permanecen más tiempo en los mismos parajes.

Los artificios más usados en la pesca son redes y arpones, la pesca con anzuelo y cordel es menos extendida y se circunscribe a los pueblos de Oceanía y las costas del Pacífico, donde se pesca en aguas profundas. En los ríos se utiliza canastillos de mimbre y empalizadas. Otro método muy difundido para pescar es mediante venenos o estupeficientes, como el barbasco, generalmente inofensivos para el hombre pero que aturden o paralizan a los peces. Todos estos métodos y artificios ofrecen una gran variedad y formas de adaptación de cada grupo de pescadores, lo que demuestra una extraordinaria capacidad de inventiva y una continua y notable experimentación ecológica.

En cuanto a los indicios más remotos de la actividad pesquera, sabemos que los *auriñacienses* de Francia y de Crimea, hace alrededor de 40 mil años, ya pescaban; se han extraído de las cuevas que les sirvieron de albergue los huesos de grandes peces de río, así como sencillos y toscos anzuelos. Los *magdalenenses*, sus sucesores, mejoraron los anzuelos y comenzaron a fabricar venablos de madera y arpones de astas de reno. Las capas sucesivas de las cavernas revelan el desarrollo de dichos instrumentos, desde las formas más rudimentarias, con una sola hilera de pequeñas barbas, hasta los instrumentos más eficientes con grandes barbas a ambos lados. La pesca abundante debió garantizar una provisión regular de alimentos y alentar a las tribus a abandonar el nomadismo para establecerse preferentemente en los lugares más favorecidos.

Lo mismo que sucede con la caza, aparejadas a la actividad pesquera se desarrollan una serie de tecnologías tanto para el mejor aprovechamiento de los recursos ictiológicos como para su conservación. También, como en el caso de los cazadores, los métodos preferidos de los pescadores son la desecación, el ahumado y la salazón del pescado.

Los recursos alimentarios son de dos clases: *animales* y *plantas* y su aprovechamiento depende de tres factores: 1) el ambiente natural, 2) la cultura y 3) la población.

Ya hemos visto, de manera muy general, las formas en la que los pueblos con economías de *apropiación* utilizan el primer recurso, el animal, mediante la caza y la pesca. Veamos ahora las características más saltantes de la recolección.

La *recolección* se refiere al aprovechamiento de productos vegetales silvestres, tales como granos, frutos, bayas, raíces y tubérculos, cuya búsqueda por elemental que parezca implica también una tecnología bastante desarrollada. Para la recolección no sólo se requiere de un gran conocimiento del medio y de las plantas que crecen en él, sino también de instrumentos y métodos especiales para la preparación de alimentos.

3. Instrumentos y recipientes

La mano es el prototipo biológico de la herramienta, es el requisito previo y generador de la actividad laboral, pero la mano no basta porque no puede hacerse con ésta lo que exige el cerebro. Así, pues, el hombre para sobrevivir, adaptarse y transformar el ámbito que lo rodeaba en sus etapas aurales, tuvo que *utilizar* objetos con propiedades físicas que no tienen sus miembros, es decir, tuvo que emplear instrumentos. Uno de los primeros pasos en la carrera hacia la hominización lo dieron nuestros antepasados animales cuando empezaron a utilizar piedras, palos y huesos que encontraban a su alrededor como instrumentos, pero el proceso verdaderamente humano lo dieron cuando aprendieron a fabricar sus primeros utensilios de manera deliberada. El pasaje del uso directo de la mano al de la herramienta coincide con la aparición de la sociedad humana y el desarrollo progresivo de sus aptitudes latentes.

El hombre –*Homo faber*– es fundamentalmente hacedor y usuario de herramientas y el mundo del trabajo diario es el mundo de la manipulación de esos instrumentos. En realidad, son muy pocas las operaciones que realizamos únicamente con las manos. El desarrollo de la civilización se sustenta en la invención, fabricación, y perfeccionamiento de los instrumentos.

Y podemos definir un instrumento como cualquier artificio material que utiliza el hombre para manipular, transformar y aprovechar las materias primas o para fabricar otros instrumentos más perfeccionados que le ayuden a aprovechar los recursos de la naturaleza, a construir su ambiente humano e, incluso, a ordenar y comunicar sus formas de pensamiento. Los artefactos constituyen lo que se ha denominado la *cultura*

material, y su fabricación y utilización están profunda e íntimamente ligadas al comportamiento humano y determinan las características y peculiaridades de la *cultura total*. El uso frecuente de los utensilios determina hábitos y desarrolla un alto grado de coordinación muscular, sensorial y mental –la destreza– que se traduce en normas de comportamiento y de valoración, por parte de la sociedad, hacia quienes lo realizan. Estos hábitos y habilidades tienen relación directa con la división del trabajo y se plasman en dos aspectos muy importantes de la vida social: por un lado, en el *status* de los individuos más diestros (en la ciencia, técnica, arte, guerra, deportes, etc.) y, por otro, en técnicas tradicionales que se van perfeccionando con la necesidad de su uso, las cuales no son simplemente el resultado del sentido común sino del aprendizaje y de la experimentación de un conjunto de normas que, una vez adquiridas, se arraigan en el contexto de la cultura, dentro de la cual constituyen sus aspectos fundamentales.

Pero una clasificación de los artefactos hechos por el hombre resulta muy problemática y sería siempre imprecisa. El conjunto de instrumentos, máquinas, artificios y demás objetos constituye lo que hemos llamado la *cultura material*; un mundo tan vasto de cosas tan diversas que resulta demasiado amplio y complejo como para clasificarlo en relación con criterios que abarquen todas las clases y funciones de los artefactos. Pero, de manera muy general, podemos decir que entre todas las tecnologías los instrumentos cortantes y punzocortantes tienen una importancia primordial sobre los demás y determinan, incluso, la supremacía de algunas culturas sobre otras. Esto se debe a que la eficacia con que una sociedad explota su medio ambiente y fabrica los demás instrumentos y utensilios depende en gran modo de la clase de instrumentos cortantes que emplea. Este hecho resulta más evidente cuando observamos que el potencial de una sociedad industrial moderna está basado en su capacidad de producción de máquinas y herramientas que son los instrumentos cortantes más perfeccionados que acciona la fuerza motriz, o en las demás formas de producción de materiales que necesariamente tienen que ser cortados para su uso general. De la misma manera, el desarrollo tecnológico de las sociedades más rudimentarias se aprecia claramente cuando observamos los tipos de instrumentos cortantes que emplean.

Casi todos los pueblos primitivos han utilizado la piedra y muchos pueblos siguen aún utilizándola como material básico en la fabricación de sus instrumentos para cortar y raspar. Y ha sido la Edad de Piedra el período de mayor duración en la historia de la humanidad. Precisa-

mente por ello, las cronologías y características arqueológicas de las culturas, hasta hace unos 10 mil años, se basan casi exclusivamente en las formas y funciones de los instrumentos líticos que fabricaron.

La fabricación de instrumentos cortantes de piedra implica cuatro técnicas principales: 1) tallado por percusión, 2) tallado por presión, 3) lascado o separación de hojas y núcleos ya separados por presión y percusión y 4) pulimento o bruñido por abrasión.

El tallado por percusión es la primera técnica conocida y consiste en darles forma a los instrumentos fracturándolos con otras piedras o golpeándolos con una más pesada que sirve de martillo. En los tiempos más remotos el hombre debió simplemente haber astillado nódulos (cantos rodados) de pedernal arrojándolos contra otras piedras y haber escogido aquellos fragmentos que tenían bordes o puntas afiladas. Más tarde se labraron los nódulos mediante la talla por percusión de alguno de sus bordes hasta obtener tajadores o guijarros, rústicos instrumentos que corresponden a la industria lítica más temprana bautizada con el nombre de *pebble tools*. Como ya lo señalamos, los instrumentos más antiguos y primitivos son los de industria *olduvaniense*, así llamada porque fueron encontrados por primera vez en el barranco de Olduvay (gran yacimiento de restos humanos fósiles de Tanzania que ha revolucionado la antropología y ha hecho del África la cuna de la especie humana) y cuya antigüedad es de alrededor de 1.800.000 años, y fueron probablemente fabricados por el *Homo habilis*. Es evidente que los tajos y cuchillas así conseguidos evolucionaron hacia otros instrumentos de bordes y puntas más adecuados, como los llamados *coup de poing* o “hachas de mano”, industria ya perfectamente definida y que durante los cientos de miles de años que tuvo de duración, como los tipos llamados *chelense*, *abbeyillense* y *acheulense* del Paleolítico Inferior europeo, hubo de pasar por innumerables fases y etapas.

Cuando algunos de estos tipos de instrumentos primitivos son dudosos, para saber si la piedra ha sido trabajada se los reconoce por la presencia del *bulbo de percusión*, que es un abultamiento que se presenta debajo del impacto del golpe; pero no siempre la presencia de un bulbo es necesariamente la prueba de trabajo humano, a menos que el objeto lítico corresponda a un tipo de implemento conocido. Hay que tener en cuenta si las impresiones opuestas en bulbos similares aparecen donde las láminas o lascas suplementarias han sido desgajadas. En los instrumentos tallados por percusión se advierten también como características el *concoide de percusión*, que es una cavidad en forma de concha que aparece en la piedra de la que ha sido sacada una lámina

o fragmento cualquiera, y el *cono de percusión*, que es la proyección cónica de un bulbo de percusión y cuya magnitud depende de la fuerza con la que fue dado el golpe.

El tallado por presión significó un gran avance en la fabricación de instrumentos líticos cortantes. Con el método de la simple percusión, además de los numerosos fracasos para conseguir bordes o puntas afiladas, solamente se lograba toscos tallados con bordes muy irregulares y puntas inadecuadas. La presión, que no reemplazó a la técnica de percusión sino que se arregló a ella, vino a resolver algunos problemas y trajo como resultados instrumentos mucho más refinados, delicados y especializados. Esta técnica consiste en hacer saltar pequeñas esquirlas por medio de la presión hecha con un objeto duro y puntiagudo, como la punta de un hueso o de un asta, con lo que se logra un control mucho mayor sobre la fractura de la piedra. Así, pues, mediante la combinación de ambas técnicas se consiguió afilar y rectificar los bordes de las hachas de mano, cuchillos, raederas, etc. y fabricar puntas de proyectil, punzones y perforadores, con lo cual se incrementó notablemente el número y variedad del instrumental lítico. Fue posible la fabricación de instrumentos más pequeños, determinó una mayor especialización de funciones y surgió una de las primeras manifestaciones claramente reconocibles en la tecnología, todo lo cual señala y caracteriza el período denominado Paleolítico Medio.

La técnica del lascado para la fabricación de útiles en forma de hojas consiste en separar, mediante percusión, lascas u hojas de un núcleo preparado de antemano, para lo cual se fija un instrumento puntiagudo en el lugar preciso y se lo golpea fuertemente con otra piedra en un ángulo apropiado para hacer saltar lascas prismáticas, las cuales pueden usarse directamente o servir también como pequeños núcleos para fabricar, retocándolos nuevamente y trabajándolos a presión, otros instrumentos más especializados, como son las puntas de flecha o de lanza con una o dos “espigas”, cuchillas, buriles, hojas con muesca, perforadores o punzones para hacer agujeros, hojas dentadas para desbastar o cortar madera, raederas para raspar pieles, etc. La técnica de fabricación de instrumentos de *lascas* es, en buena cuenta, la combinación de las técnicas de percusión y presión y significó otro importante avance en la técnica de labrar la piedra, por lo tanto caracterizó al Paleolítico Superior.

El pulimentado, es decir, la fabricación de útiles mediante la abrasión de la piedra con arena o con piedras más duras es relativamente tardía; apareció en el Viejo Mundo hace unos 10 mil años y señala al

período llamado Neolítico. Pero la fecha varía considerablemente según las regiones, y la técnica se difundió desde diferentes focos de origen hasta alcanzar prácticamente a todas las culturas. Esta técnica permitió el empleo de diversos materiales que no pueden ser tallados y que son más abundantes que el pedernal y otras piedras de fácil factura. Aunque el proceso del pulido es muy lento y laborioso con él se logran excelentes hachas, azuelas, mazos y sobre todo batanes y morteros para moler granos. Precisa de menos conocimiento y destreza que el tallado y no se desarrolló de técnica alguna anterior. Los orígenes de esta nueva técnica coinciden más o menos con la aparición de la agricultura y de allí el nombre de Neolítico.

Las herramientas de piedra producidas con las técnicas mencionadas fueron reduciendo poco a poco el tiempo necesario para conseguir sustento y refugio, elevando así el nivel social de la producción y mejorando las condiciones de vida. Pero sobre todo estas actividades productivas incrementaron las aptitudes mentales del hombre. Ya en el Paleolítico Superior la complejidad de los instrumentos para fines especiales indica la existencia de una mentalidad capaz de desprender la necesidad de producir los medios antes de lograr los fines. Cada paso en el perfeccionamiento y uso de las herramientas trajo como resultado la economía de tiempo y de trabajo, en consecuencia, una mayor productividad.

Todas las herramientas manuales básicas de uso en la actualidad: el hacha, la azuela, el cuchillo, el perforador, el raspador, el cincel, la sierra, etc. fueron inventadas en la Edad de Piedra.

Tan necesarios como los instrumentos cortantes son los recipientes, aunque como ya lo dijéramos, la fabricación y empleo de los primeros implica otras proyecciones sociales, por la acción que tienen en la transformación del medio, en la guerra como armas y en la producción de otros bienes. No obstante, el empleo de recipientes es indispensable en todas las sociedades.

Entendemos por *recipiente* todo artificio utilizado para contener líquidos, granos y otras sustancias, y pequeños objetos susceptibles de desparramarse. En consecuencia, se emplean universalmente para transportar, guardar, preservar, cocer y hervir alimentos. Algunos se usan casi tal cual los produce la naturaleza, pero sólo para limitados fines, mientras que otros son fabricados de arcilla, madera, fibras, metales y muchos otros materiales. Los recipientes materiales más usados son las conchas de moluscos y las calabazas. Las conchas de moluscos de muy variadas formas y tamaños, aunque bastante pequeñas para otros fines, constituyen los recipientes naturales por excelencia y son extensamente

utilizadas hasta por pueblos que no disponen de ellas directamente y que se constituyen objetos valiosos de intercambio.

En América y especialmente en el Perú las grandes conchas de moluscos eran objetos fundamentalmente rituales y, por lo tanto, sumamente apreciados; dieron lugar a un considerable intercambio e incluso señalaron el valor de otros objetos.

El recipiente simple vegetal más corriente es la lagenaria, llamada también *mate* o calabaza, que se encuentra en estado silvestre en todo el mundo, pero que también se cultiva moldeándola a veces artificialmente mientras crece en la planta para darle luego usos especiales; las diversas formas que le dan cumplen uso de botellas, tazas, cuencos, cucharones, cazos y otras clases de recipientes. También suele ser objeto de complicadas y artísticas decoraciones, como los *mates* burilados y pirograbados del Perú, de tradición milenaria que hoy día constituyen una típica e interesante artesanía. El más antiguo de estos *mates* labrados ha sido encontrado en el yacimiento arqueológico de Huaca Prieta (en la costa de La Libertad) y tiene 4.000 años de antigüedad.

De los recipientes elaborados es la cestería la industria de mayor antigüedad. Los testimonios arqueológicos muestran la existencia de canastas en yacimientos neolíticos, aunque es muy probable que hayan sido fabricadas ya en el Paleolítico, pero como fueron hechas de materiales orgánicos se han desintegrado con el correr de los siglos. Tanto en Europa como en América se desarrollaron elaboradas técnicas de cestería que identifican a algunos grupos denominados *basket-makers*, aún carentes de alfarería. En América del Sur se han recogido canastas en estratos precerámicas que datan de hace aproximadamente 6.000 años (Toquepala, Perú). Se han encontrado también redes y bolsos de malla hechos con fibras vegetales, como los que se usan para transportar cebollas o naranjas. Un cesto o canasta difiere de un bolso en que el cesto es rígido mientras el bolso es totalmente flexible. Los bolsos de red se encuentran muy difundidos entre los pueblos más primitivos y son muchas y variadas las técnicas de su fabricación.

El cuero, por su flexibilidad y resistencia, es material muy usado para la elaboración de recipientes; los odres o bolsos de cuero, crudo o curtido, son muy frecuentes y se emplean tanto para almacenar como para transportar líquidos, especialmente en los pueblos nómadas. También se fabrican de cuero portaequipajes o almofreces, como el *parfleche* de los indios de las llanuras, que consiste en un bolso plegable con cierto sistema de dobleces y ataduras para transportar pertenencias, objetos sagrados provisiones u otras cosas.

Los recipientes de madera son relativamente escasos entre los pueblos primitivos, puesto que la talla en madera es un procedimiento difícil, muy laborioso y requiere de instrumentos cortantes perfeccionados. Sin embargo existen algunos grupos que fabrican cajas y otros recipientes de madera con instrumentos de piedra, de hueso o de asta, con los que talan árboles y los cortan en tablas que utilizan para fabricar, cajas, artesas, cofres, escudillas y otros objetos.

Los recipientes por excelencia, en todas las culturas, antiguas y modernas, son los fabricados de cerámica y de metal, de los que nos ocuparemos después, al referirnos a la cerámica y a la metalurgia que surgieron como consecuencia directa de la producción de excedentes después de la “Revolución Neolítica”.

4. Producción de alimentos: agricultura y cría de ganado

El paso de las formas de vida “parasitaria”, es decir, de los sistemas de apropiación de alimentos a los sistemas de economía de producción de éstos es el evento de mayor trascendencia en la historia de la humanidad. “Revolución Neolítica” le ha llamado Gordon Childe por el cambio fundamental y revolucionario que significa, pues de consumidor –cazador, pescador o recolector– el hombre se convirtió en productor, mediante el conocimiento y ejercicio de la agricultura y la ganadería, adquiriendo así el control de su propio abastecimiento de alimentos. Y, como dice Marvin Harris, el control que el hombre logró sobre la producción de plantas y animales hizo que el *Homo sapiens* dejara de ser una especie rara para convertirse en una especie abundante.

Pero la “Revolución Neolítica” –llamada así porque corresponde precisamente al desarrollo de la nueva técnica de fabricación de artefactos de piedra por abrasión, principalmente de batanes o morteros para triturar y moler granos– no fue un solo acontecimiento sino la culminación de todo un proceso revolucionario a través del cual el hombre desplegó un formidable esfuerzo para manejar el ambiente y desarrollar su existencia, produciendo excedentes que dieron sustento a la civilización. Por otra parte, la “Revolución Neolítica” –o Revolución Agropecuaria, que se le ha llamado también quizá, con mayor propiedad– no fue un fenómeno que se desarrolló en un sólo lugar del planeta y que de allí se difundió al resto del mundo, como lo propusieron también algunos difusionistas, sino que es evidente, tal como lo revelan con claridad los descubrimientos arqueológicos, que la domesticación de las plantas y animales se realizó en forma independiente en varios focos

universales de eclosión cultural, siendo los primeros el Cercano Oriente, Mesoamérica y la región de los Andes centrales, en el Perú.

El origen de la agricultura está relacionado con la adaptación de las plantas al cultivo y aunque no existe región en el mundo en la que se haya encontrado paso a paso el período de transición a la producción agrícola, las investigaciones arqueológicas son suficientemente claras para inferir aspectos del proceso en las diferentes áreas. Fue, indudablemente, el conocimiento íntimo de las conexiones de crecimiento de las plantas lo que indujo a las primeras experiencias de cultivo. Son las mujeres, en general, quienes labran la tierra en los grupos que combinan la recolección, la horticultura y la caza para subsistir, y son también ellas quienes desempeñan un papel capital en la recolección; en consecuencia, resulta conjetura razonable suponer que fueron ellas quienes iniciaron la plantación de las semillas y el cultivo de la tierra. Esta conjetura parece confirmarse con la observación de algunas comunidades actuales que pueden representar aproximadamente las condiciones de las primeras fases de la agricultura, como son, por ejemplo, ciertas sociedades australianas, los anasazi, los paiutes del valle de Owens y otros indios de América del Norte. También la cuestión del origen de la agricultura debe relacionarse con las condiciones del medio ambiente que prevalecían hace 11 mil años, cuando desaparecieron los últimos glaciares que cubrían vastos parajes de Eurasia y América —que para algunos señala recién el final del Pleistoceno— y produjeron enormes variaciones en el desplazamiento de la flora y la fauna. Por otra parte, tampoco la aparición de la agricultura fue un “accidente” histórico inexplicable; el mismo hecho de haber surgido en áreas tan distintas así lo prueba. Existe una serie de tendencias de orden cultural y medioambiental que se compaginan congruente y armónicamente: la amplia diversificación de los recursos alimenticios que se advierte después del Pleistoceno, los avances logrados en la tecnología, el establecimiento de la vida sedentaria y otras circunstancias que explican esa corriente de innovaciones que aún desconocemos en su mayor parte, pero que dieron origen a la domesticación de plantas y animales.

Los animales y las plantas que se domesticaron en las distintas áreas donde surgió la revolución agropecuaria se derivaron forzosamente de prototipos silvestres cuyas especies fueron genéticamente transformadas por acción humana. La domesticación implica una relación simbiótica entre los grupos humanos de domesticadores y las plantas y animales domesticados. Los domesticadores favorecieron el crecimiento y la reproducción de las plantas y animales domesticados, protegiéndolos de

todo cuanto pudiera hacerles daño y proveyéndolos de las mejores condiciones posibles de existencia, eliminando las malezas o los animales perjudiciales, sembrando las plantas en los terrenos con mejores condiciones y más protegidos de los efectos contraproducentes de las variaciones de clima y los agentes de la naturaleza, eliminando a los animales indeseables, es decir, ajustando la provisión de espacio, agua, luz solar y nutrientes a la actividad reproductora de las especies domesticadas; asimismo desarrollaron tecnologías ad hoc para asegurarse un máximo rendimiento de los recursos disponibles. El ejercicio de esta acción simbiótica con el correr del tiempo entrañó cambios genéticos que hicieron a las especies domesticadas diferentes de sus prototipos originarios. Esto se puede observar incluso a simple vista. Una diferencia notoria entre las variedades cultivadas de cereales y las silvestres consiste en que los granos de las silvestres se desprenden cuando maduran y caen al suelo por sí solos, mientras que los domesticados permanecen sujetos a las plantas y tienen que ser desprendidos por el hombre. En el caso del maíz la planta es incapaz de reproducirse sin ayuda humana.

Otro aspecto significativo sobre el origen de la agricultura es que se produjo simultáneamente en áreas diferentes, alejadas y sin posibilidad de difusión alguna. Si se tiene en cuenta la antigüedad del hombre y el larguísimo período preagrícola, a lo más 2.000 o 2.500 años de diferencia indican que se debió a condiciones favorables de carácter universal; seguramente al final del último período glacial, al calentamiento de la tierra y a precipitaciones fluviales o condiciones de humedad que favorecieron enormemente el desarrollo de las plantas en un período excepcionalmente favorable denominado *Optimum climaticum*, aunque su duración no ha sido aún bien precisada.

Los rastros de cereales más antiguos de la familia del trigo y de la cebada cultivados en el Asia sudoccidental pueden seguirse con seguridad hasta hace 7.000 años a.C., aunque el aumento de la secuencia del polen en los cereales sugiere que pudieron utilizarse antes. Debemos hacer hincapié, conforme lo hace notar Robert M. Adams, en el hecho de que un régimen agrícola de subsistencia, por rudimentario que sea, no se realizó de modo circunscrito a un área reducida, ni como una simple cadena de acontecimientos, sino como resultado de un proceso muy complejo y de larga duración, con varios episodios a veces de distintos orígenes. Tal es el caso, por ejemplo, del cultivo en las tierras bajas de Palestina, donde después se asentó la ciudad de Jericó, un oasis en medio de aquellas tierras áridas y ardientes, donde se afincaron hace alre-

dedor de 8.000 años a.C. ciertos grupos de cazadores-recolectores al mismo tiempo que los animales domesticables, estableciéndose entonces un juego recíproco de relaciones simbióticas. Los hallazgos de azadones de piedra y de otros instrumentos líticos en forma de hoz, con sus bordes gastados por el uso frecuente, sugiere las operaciones de la siega, pese a que no se han recogido indicios de la siembra de algunos cereales. En contraste con Jericó, en el valle de Sarab, en Persia, se han encontrado vestigios de un campamento estacional de pastores agricultores que habían sincronizado sus propias migraciones con las de los rebaños de ovejas y cabras silvestres que acabaron por domesticar 7.000 años a.C. si no antes. De otro lado, entre las condiciones medioambientales tan opuestas como las de Jericó y Sarab, extremos de la gran Creciente Fértil, se han hallado vestigios secuenciales de cultivos incipientes que deben considerarse contemporáneos y que se establecieron de manera permanente en lugares como Karim Shair, Jarmo y otros tan alejados como Katal Hüyük, al suroeste de Turquía. La vida de estas aldeas parece haber dependido enteramente de la agricultura hacia fines del séptimo milenio o principios del octavo antes de Cristo. Lo mismo puede decirse de otras poblaciones que se establecieron en el altiplano de Anatolia y por doquier en las laderas de Líbano, del Antilíbano y en las cordilleras de Zaghrós y de Taurus. Lo que más llama la atención de estas manifestaciones de agricultura primigenia es su aparente desvinculación entre sí y la diversidad de sus reacciones ante los estímulos y recursos, también diferentes, que les ofreció cada ambiente geográfico. Se siguen excavando yacimientos neolíticos de esta antigüedad y han salido a luz otros datos. Un complejo preneolítico de consumo de cereales en el valle del Alto Nilo, con una antigüedad de 13.000 años a.C. sugiere, según Wendorf, Schild y Rushdi, que hay que rastrear la búsqueda de las comunidades neolíticas más antiguas hasta agotar el hallazgo de plantas y animales ancestrales en su estado silvestre. De otro lado, como hace notar Flanery, los nuevos hallazgos de trigo domesticado recogidos en Nahal Oren (Israel) pueden elevar hasta 11 mil años la fecha de su domesticación.

El desarrollo de la nueva economía de producción se orientó en la misma dirección. Como ya lo había observado Gordon Childe, la economía mixta, consistente en la recolección completada por la caza y la agricultura, cede el paso gradualmente a la economía agrícola y ganadera, mientras que la caza se convierte en ocupación subsidiaria o queda relegada a grupos sociales diferenciados. En los huertos se cultivaron nuevas plantas alimenticias y se agregaron otras especies. "En toda

el Asia Anterior la economía neolítica ofrece un aspecto semejante, a medida que las palas de los arqueólogos desentieran los restos bien ocultos”.

En la actualidad se admiten cuatro áreas de iniciación de la agricultura: 1) Anatolia, Irán, Afganistán y las tierras altas de Etiopía; 2) Mesoamérica; 3) la región Central Andina (Perú) y 4) un área menos claramente definida al sur o sudeste de Asia, probablemente Tailandia, desde las cuales se difundió al resto del planeta, a través de diferentes épocas y distintos procesos.

Las áreas de cultivo del Viejo Mundo pueden, asimismo, dividirse en varias regiones diferentes: 1-A. El sudoeste de Asia, que comprende Anatolia central y oriental, Irán, Afganistán, Transcaucasia y el noroeste de la India. Es la tierra del trigo blando, del centeno, del lino, de los guisantes, las lentejas, las manzanas, las peras, las ciruelas y otros muchos frutos de la zona templada; es una región de climas uniformes y altitudes moderadas, en la que se encuentran muchos valles bien irrigados y tierras fértiles con numerosas especies de plantas fácilmente adaptadas a la domesticación. 1-B. El Área Mediterránea, de clima seco y cálido; es la tierra del olivo, la vid, el higo y las habas. 1-C. Etiopía, la cuna del trigo duro, de algunas variedades de cebada y de los guisantes de semilla grande. 2-A. La China montañosa y las regiones aledañas, zona de origen de la soya, del mijo, del cáñamo y numerosas hierbas y tubérculos comestibles. 2-B. La India central y meridional, Birmania, Tailandia e Indochina, patria del arroz, la caña de azúcar y del algodón asiático.

En cuanto a la domesticación de animales, por los hallazgos que hasta la fecha se conocen, las ovejas parece que ya estaban domesticadas en Shanidar, Irak, en una fecha tan temprana como 9.000 años a.C. Evidencias de cabras domésticas se han hallado en Ali Kosh, Irán, con 7.500 años a.C. El cerdo estaba domesticado en Cayönü, Turquía, hacia el año 7000 a.C. La domesticación del ganado vacuno es bastante incierta, se le ha encontrado en Tesalia, Grecia, Anatolia y Turquía hacia el año 5500 a.C.; pero esta difusión sugiere un lugar de origen más temprano. Las aves de corral estaban domesticadas hacia el año 2000 a.C. en el valle del Indo. Esto en lo que se refiere a los animales más conocidos del Viejo Mundo que proveyeron al hombre de alimento, pues de los otros animales allegados a él y que le sirvieron de compañía, de ayuda en la caza, de medio de locomoción y, posteriormente, de fuerza de trabajo, fue el perro el que precedió por muchos milenios a todos los demás, aparece ya acompañando al hombre en las escenas de ca-

cería en el arte rupestre del Paleolítico Superior. El caballo aparece domesticado en Ucrania 3.000 años a.C., así como el asno, en el valle del Nilo, el camello bactriano, en Rusia meridional y el dromedario en Arabia Saudi, por la misma época: 3.000 años a.C. El gusano de seda era aprovechado en China 3.500 años a.C. El gato era un animal doméstico muy extendido en Egipto 1.600 años a.C.

América es la cuna de muchas plantas cultivadas importantes. Se estima que las tres quintas partes de las plantas cultivadas en el mundo actual derivan de plantas desconocidas en Europa antes de la llegada de Colón. El panorama que surge de las investigaciones recientes acerca de los orígenes de la agricultura en el Nuevo Mundo tiene semejanzas, en términos generales, al observado en el Asia Anterior, sobre todo en Mesoamérica que fue, como ya lo dijimos una de las tres áreas del mundo donde se originó la agricultura.

La compleja región geográfica y cultural de Mesoamérica –término empleado por los arqueólogos para referirse al área donde se desarrolló una de las dos civilizaciones americanas– comprende las tierras altas y bajas del centro y sur de México, Guatemala, y las tierras bajas de El Salvador, Belice y parte del oeste de Honduras. Las diferencias geográficas son muy significativas y, consecuentemente, muy notables las variaciones en la adaptación cultural. Según MacNeish, la agricultura en el valle de Tehuacán comenzó hacia el año 7200 a.C. pero no fue sino hasta 2.500 años a.C., en la fase Purrón, cuando la dieta estuvo constituida en un 70 por ciento por productos agrícolas. Por esta misma época apareció en el valle la alfarería, lo que de alguna manera implica aldeas sedentarias. Así, pues, parece ser que durante un largo período la labranza se dio en pequeña escala y la transformación de la economía de caza y recolección a la agricultura se produjo lentamente.

El maíz, que constituyó el cultivo principal en toda América, parece provenir de ciertas especies silvestres que habían germinado tanto en Mesoamérica como en el área central andina. Los datos arqueológicos señalan que se cultivaba en México en el quinto milenio antes de Cristo, pero los depósitos de grano encontrados en las cuevas que servían de almacén, a mitad del tercer milenio, son todavía tan exiguos que debe inferirse que por entonces el maíz sólo contribuía de manera muy parcial a la alimentación. Lo mismo parece suceder con ciertas especies de frijol y cucurbitáceas que, junto con el maíz, formaban la trilogía de plantas comestibles que conformaron la base de la dieta. Tanto al frijol como a las cucurbitáceas se les atribuye origen mesoamericano y se sabe que pudieron consumirse ya domésticamente cultivadas por el año

7000 a.C. o tal vez antes. En Bat Cave, Nuevo México (Estados Unidos) se halló maíz muy primitivo, cuyo desarrollo se manifiesta en los estratos superiores de la cueva y evoluciona hasta los tipos modernos como resultado de la hibridación con otras especies como el *teocinte* y el *trip-sacum*. Las fechas de radiocarbono arrojan una antigüedad de 4.000 años a.C., pudiendo aceptarse unos 3.000 años a.C. para el comienzo del cultivo del maíz en esa región. Los yacimientos de La Perra y Ocampo, en Tamaulipas, representan niveles de agricultura primitiva con economías mixtas de recolección, caza y cultivo. En Ocampo hay evidencias del cultivo de calabazas y frijol con fechados de carbono-14 que caen entre 2.630 y 3.700 años a.C. Pero si bien los vestigios de Norteamérica y Mesoamérica se han encontrado en las tierras altas, hay que tener en cuenta que las tierras bajas de Mesoamérica son tropicales y no permiten la conservación de las especies vegetales; es posible que hayan existido lugares agrícolas más antiguos que no se pueden reconocer al haber desaparecido los restos por humedad.

En cuanto a los animales, hacia el año 2500 a.C. los mexicanos domesticaron el pavo, el pato, la abeja melífera y pequeños perros sin pelo, criados para carne, pero ninguna de estas especies tuvo mayor significación durante la fase de la agricultura incipiente ni lograron después cobrar mayor importancia.

La agricultura en el Perú —como en las otras áreas de su aparición primigenia— surgió mediante el cultivo de las plantas originarias de los diversos ecosistemas, que poco a poco fueron incorporándose a la dieta de los antiguos pobladores de las diferentes regiones, que después se fueron sumando con el tiempo hasta conformar el complejo de plantas cultivadas autóctonas de los Andes centrales. Es posible también que llegaran cultígenos de regiones más lejanas, hasta de Mesoamérica, mas por el momento no hay nada que induzca a pensar en ello. O.H. Kook ha señalado una lista de unas 70 plantas domesticadas en la región de los Andes centrales y Hans Horkheimer ofrece otra de 44 plantas alimenticias, sin considerar las que proporcionan fibras textiles o madera, exclusivamente.

En la sierra debió reducirse en un principio la acumulación de las semillas en los meses secos, sembrándolas luego cuando las primeras lluvias producían en el suelo la humedad suficiente para la germinación. La observación paulatina hizo que el hombre se diera cuenta de que obtenía mayor rendimiento en aquellos lugares donde las plantas estaban protegidas de ciertos fenómenos como las heladas, el viento o la incidencia de los rayos solares durante las primeras horas del día y

otros. En los valles, junto a los ríos, las condiciones fueron indudablemente más ventajosas. También es indudable que la aparición y desarrollo de la agricultura en el área andina están vinculados a notables cambios en el clima y las condiciones ambientales de cada región, como a las oscilaciones glaciales, los deshielos y sobre todo al *Optimum climaticum*, que según Dollfus “se caracteriza por la alternancia de una estación lluviosa bastante cálida y una estación seca con vigorosos contrastes térmicos cotidianos” y que, como ya dijimos, se produce a raíz del aumento de humedad y temperatura en el período Posglacial, a partir del sexto milenio antes de nuestra era.

Frente al Huascarán, en la base misma de la Cordillera Negra, se halla La Cueva del Guitarrero, extraordinario yacimiento arqueológico hallado por Thomas Lynch. Allí, en los estratos más tempranos de la cueva, han recogido Lynch y otros arqueólogos evidencias de cultígenos que son los más tempranos que conocemos y con los que se inició la agricultura en la región andina. Nos sorprende enterarnos que se trata de cultígenos de los más antiguos del mundo y que no son otros que nuestros familiares frijoles (*Phaseolus vulgaris*) y una variedad de nuestro también familiar y bravo condimento, el ají (*Capsicum chinense*), “con claras evidencias de domesticación”, al decir de E. Smith Jr., quien analizó los especímenes que datan de 8.500 años a.C. También están presentes en este yacimiento los pallares (*Phaseolus lunatus*), igualmente tempranos, pues fueron encontrados en los estratos correspondientes a una ocupación de la cueva que se produjo entre 8.800 y 8.200 años a.C. Se ha identificado también una cucurbitácea, habiéndose observado el uso continuo de esta planta en los demás niveles de ocupación del sitio. Las cucurbitáceas constituyen una familia de plantas que aparecen desde muy temprano y son ampliamente difundidas entre los pueblos aborígenes, tanto en la costa como en los valles de la sierra. Corresponden a esta familia el zapallo (*Cucurbita maxima*); el chilayo, chipche o chilacayote (*Cucurbita fistifolia*); la caigua (*Cyclanthera pedata*), el pepino (*Solanum muricatum*) y el mate o calabaza (*Lagenaria ciceraria*).

Quizá lo más significativo de los hallazgos del Guitarrero es el del maíz en un estrato que ha sido ubicado en 8.000 años a.C. y aunque, como señala Bonavía, el fechado presenta algunos problemas y su secuencia se ofrece compleja, no cabe duda de su gran antigüedad. Si tiene la edad que le asigna Lynch sería el más antiguo del área andina y aunque tuviese mil años menos que los especímenes mexicanos; hay que tener en cuenta que éstos son restos de maíz silvestre en tanto que

los de El Guitarrero son de maíz domesticado, lo cual lo convierte, de todos modos, en el maíz más antiguo de América y, consecuentemente, de todo el mundo. Paul Mangeldorf ha postulado la domesticación independiente de varias razas de maíz, dos en México, dos en Colombia y tres en el Perú, a partir de formas distintas de antecesores silvestres, y Alexander Grobman replantea el asunto para el Perú proponiendo dos líneas primarias de evolución: la del *Proto-confite morocho* y la del *Confite chavinense*. Así, pues, todo parece indicar que el maíz peruano se desarrolló de manera independiente de los maíces mexicano y colombiano, y el hallazgo sugiere que fue considerablemente anterior. Bonavía, por su parte, ha revelado que en el lugar denominado Los Gavilanes (en el valle de Huarney), los antiguos pobladores de la costa peruana cultivaron sistemáticamente, hace 4.700 años, tres tipos de maíz que no tienen relación con las variedades cultivadas en Mesoamérica y después de examinar las relaciones entre las tierras altas y las de la costa, así como las diferentes etapas a las que parece haber estado sujeto el fenómeno, llega a una conclusión: "... es inútil buscar los antecedentes tempranos de los cultígenos andinos en la costa, ya que aquí hay un límite de antigüedad que no podrá ser superado. Los valles interandinos son los que nos depararán grandes sorpresas".

Fue la papa, o patata, (*Solanum tuberosa*), *ashu*, en quechua, la más importante contribución del hombre andino a la alimentación universal. La papa es un alimento sin el cual no hubiera sido posible la existencia de una población numerosa en las tierras altas de los Andes y la tecnología desarrollada en su cultivo permitió ampliar su producción, aprovechando eficazmente los pobres recursos naturales de las más altas regiones. Fue la extraordinaria capacidad de observación de los incipientes cultivadores andinos lo que condujo a su gran desarrollo posterior como cultivo alimenticio apreciado en el mundo entero, puesto que, como lo ha hecho notar Goodspeed, la selección original de la papa no hubiera tenido éxito si no se hubiera reconocido el principio de la propagación vegetativa (por tubérculos) que permite mantener inmutables las variedades seleccionadas. La propagación por semillas, el cruzamiento natural y la segregación consiguiente sólo hubieran alcanzado a producir unas pocas variedades. Como para el maíz, las lenguas nativas peruanas tienen más de 200 palabras para calificar especies, tamaños, colores, sabores, estados, texturas y productos de las papas peruanas. Después, su capacidad adaptativa permitió que se la pudiera cultivar en los diferentes ecosistemas del territorio, por cierto dentro de límites determinados. Todo parece indicar que la papa empezó a cultivarse hace

6.000 años en la región del Altiplano. En la costa, la noticia del hallazgo más temprano que conocemos procede del valle de Casma, del sitio de Huaynuna, y su antigüedad estimada es de unos 4.500 años. De las quenopodiáceas tenemos noticia de los hallazgos de quinua (*Chenopodium quinoa*) con una antigüedad de 6.000 años en la región de Ayacucho.

Hacia el año 2500 a.C. se inicia una nueva etapa con la domesticación de muchas otras plantas y la incorporación de varios frutales, raíces, tubérculos y la inclusión del algodón como producto de gran importancia para la fabricación de tejidos y redes. Exclusiva de los Andes centrales es la maca (*Lepidium meyenii*); crece a los 4.300 metros de altitud en la región más inhóspita y elevada de la tierra y era ya intensamente cultivada en las punas de Junín hace 4.000 años. Otro tubérculo importante que sigue en orden de consumo a la papa es la oca (*Oxalis tuberosa*) y después el olluco (*Ollucus tuberosus*); se los encuentra domesticados desde los tiempos precerámicos. Entre las leguminosas, además de los frijoles y pallares ya mencionados, se cuenta el maní (*Arachis hypogaea*) conocido en México como cacahuete. Otra leguminosa de notable consumo es el tauri o chocho (*Lupinus mutabilis*), cuyas semillas ricas en proteínas se desarrollan mejor entre los 2.500 y 3.000 metros de altitud.

Entre las frutas arbóreas originales de los Andes centrales tenemos la chirimoya o ananá (*Annona chirimolia*) la palta o aguacate (*Persea americana*), que aparecen 2.000 años a.C.; el pacae o guaba (*Inga feuillei*), y la lúcuma (*Pouteria lucuma*), que aparecen desde temprano en El Guitarrero. El hecho de haberse encontrado en sólo dos yacimientos como El Guitarrero y Los Gavilanes tal variedad de especies cultivadas de plantas demuestra la intensidad de su aprovechamiento desde sus etapas iniciales de cultivo.

De las plantas medicinales son oriundas del Perú, entre otras, la coca (*Erythroxylum coca*); la quina o cascarilla, de la que se extrae la quinina (*Chinchona officinalis*); la mullaca (*Physalis angulata*), el ojé (*Ficus anthelmintica*), y otras como la “uña de gato” (*Uncaria tomentosa*), a la que se le atribuyen excepcionales cualidades inmunológicas.

En cuanto a la domesticación de los animales más útiles y característicos de la fauna andina –llama, alpaca y cuy– la incertidumbre que había hasta hace poco acerca de si fue anterior o posterior a la de las plantas, se ha despejado con las investigaciones de la misión arqueológica dirigida por Danielle Lavallée en la sierra de Junín. Allí, en San Pedro de Cajas, a una altitud de 4.120 metros, en el abrigo de Telarma-

chay, se ha revelado una secuencia de ocupación humana de 8.000 años, a través de la cual es posible reconstruir los patrones de vida de quienes allí vivieron en las diferentes épocas y estratos que corresponden a la referida secuencia. El primer cambio significativo que se observa es el tránsito de la caza generalizada a la caza especializada, el cual comienza hace alrededor de 9.000 años y se manifiesta entre otros indicios por los porcentajes de restos de camélidos que aumentan en tanto que disminuyen los de los cérvidos. Esto está indicando la utilización cada vez mayor de camélidos silvestres y su convivencia cada vez más cercana con el hombre. Luego, y lo más importante, la aparición de los animales domesticados entre los 4.000 y los 3.000 años a.C. que se advierte, entre otros elementos de juicio, por los cambios en la morfología dentaria de ciertos especímenes y por el aumento de camélidos recién nacidos, y, lo que resulta más elocuente, por la presencia de corrales que van a ser cada vez más sistemáticamente contruidos para el manejo y la crianza de dos especies de camélidos, presumiblemente los antecesores inmediatos de llamas y alpacas. Después, la economía pastoril de éstos como de otros grupos humanos de las regiones altoandinas aparece certificada por la presencia de abundante cantidad de huesos de camélidos en la basura de los sitios excavados, por los restos de recintos que sirvieron de corrales, así como por el estiércol acumulado y su asociación con los instrumentos y el utillaje.

La domesticación del cuy (*Cavia porcellus*) significó la adquisición de otra fuente de alimento proteínico valioso para el hombre andino. Parece haber sido semejante a la de los camélidos, pues son abundantes los restos de cuyes silvestres fechados entre 9.000 y 6.000 años, que disminuyen progresivamente hacia períodos más tardíos. Parece que, como dice Wing, el cuy fue domesticado en los valles interandinos de altitudes inferiores a las punas, hace alrededor de 6.000 años. Es evidente que en los niveles precerámicos de Kotosh, como en el Templo de las Manos Cruzadas, estaba ya totalmente domesticado.

5. Importancia de la “Revolución Neolítica”

“En todas partes del mundo –escribe Grahame Clark– la agricultura de algún tipo ha precedido a la plataforma sobre la cual todas las civilizaciones han tenido que edificar y, por así decirlo, la ha formado. Era esto lo que tenía en mente Gordon Childe al formular el concepto de una Revolución Neolítica, de importancia comparable a las revoluciones Industrial y Científica”.

El sistema de agricultura permanente operó cambios sustanciales en la vida de las comunidades, la organización colectiva se elevó a otros niveles, surgieron sistemas que permitieron mayor concentración de las poblaciones, asentamientos más permanentes y sistemas sociales más complicados, con jerarquías estructuradas y desigualdades sociales en función de la distribución de la riqueza. Se dedicaron al culto de las divinidades que se suponía controlaban las fuerzas de la naturaleza y les destinaron templos especiales, los cuales eran al mismo tiempo centros de gobierno, de observación de los fenómenos naturales y de distribución de los excedentes. Con el desarrollo de la producción los sacerdotes consiguieron arrancar a la masa una mayor cantidad de trabajo, invocando siempre a las fuerzas incomprensibles, incontrolables e impredecibles, pero con las que ellos tenían mediación. Las causas del éxito o de la desgracia fueron transferidas a los dioses, quienes exigían determinados tipos de comportamiento y de retribución. De esta manera se instituyen ideologías, sacrificios y ritos que sustentan los más eficaces mecanismos de control social, del que se valen las jerarquías, autoridades o jefaturas ya establecidas y después los primeros estados para consolidar y extender su poder.

Con los logros alcanzados en la producción, el hombre estuvo en condiciones de aumentar la productividad, aprovechando los recursos de su medio ambiente y alcanzando un alto grado de control sobre su propia provisión de alimentos y aunque, como hemos visto, fue un largo y paulatino proceso que no reemplazó de inmediato los sistemas de apropiación, terminó expandiéndose poco a poco en los milenios siguientes a la mayor parte de las zonas pobladas del planeta. Sólo unos cuantos grupos aislados continuaron marginales en el estadio del salvajismo. Pero debemos dejar en claro una cuestión que nos parece importante y es que la agricultura no fue en absoluto la única fuente del sedentarismo.

Con la adopción de la agricultura bajo riego y el perfeccionamiento de los sistemas de regadío, las poblaciones no solamente aumentaron sino que se tornaron más estables y sedentarias. Un valle mantenía a varios grupos que estaban más ligados entre sí y que tenían contactos más prolongados. Las viviendas se hicieron más firmes y permanentes y se desarrollaron la alfarería, el arte del tejido, la metalurgia, etc. En el Viejo Mundo la invención y el uso del arado con el empleo de los animales de tracción permitieron que grandes espacios de terreno pudieran ser preparados y sembrados en un tiempo más corto. Ello aumentó enormemente la productividad del agricultor y se lograron extensiones

que antes habían sido difíciles de cultivar con la azada. Documentos escritos e inscritos atestiguan que el uso del arado era frecuente en Mesopotamia y Egipto por el año 3000 a.C.

Las formas de cultivo se han dividido en dos fases: horticultura y agricultura propiamente dicha. La horticultura sería aquella forma de cultivo que se realiza simplemente con azada, y la verdadera agricultura aquella que implica el uso del arado y de la tracción animal. Pero este criterio no funciona para América; aquí no se conoció el arado ni hubo animales de tracción; no obstante, como en el caso del Perú, se logró desarrollar una agricultura que puede calificarse, sin reservas, como uno de los sistemas de cultivo más avanzados y productivos del mundo antiguo. Aquí las dos fases pueden ser tipificadas, la primera, por las técnicas rudimentarias de la agricultura incipiente u horticultura que cuando se la practicó con mayor intensidad trajo como resultado el agotamiento del suelo, con sus naturales consecuencias; la segunda fase, ya de la agricultura propiamente dicha, empezaría cuando se siguieron ciertas técnicas de conservación del suelo, evitando la erosión y la pérdida de elementos orgánicos, y culminaría cuando se logró el desarrollo de tecnologías de riego altamente sofisticadas, muchas de las cuales no se conocieron en Occidente. “Hasta hace mil años –afirma Ortloff– los especialistas andinos utilizaban conceptos de dinámica hidráulica que no fueron descubiertos por la ciencia occidental sino hasta el presente siglo”. Con estos sistemas y con otros que aún se desconocen, no cabe extrañarse cuando se advierte que antes de la conquista española el Perú tenía mayor capacidad alimentaria que Europa, con más altos índices de calorías y también de proteínas, tanto por la calidad como por la variedad de productos alimenticios. De hecho, como lo afirma un investigador tan serio como Noble Cook, las poblaciones del área central andina estuvieron mejor alimentadas que las de Europa medieval.

Como los productos de la agricultura podían sustentar cada vez más a un mayor número de individuos, quedaron muchos para dedicarse a otras actividades, por consiguiente en el Viejo Mundo aparecieron muchos nuevos inventos y descubrimientos como consecuencia del desarrollo agrícola y ganadero: los productos lácteos, la rueda para el transporte terrestre, el torno del alfarero, la metalurgia y la escritura. Se asentaron las especialidades y se concretó el comercio. La aparición del Estado es otra consecuencia del desarrollo agrícola, aunque, como veremos más adelante, implica también otras concurrencias dentro del proceso económico general. En América no se conocieron las especies animales cuyas hembras proveyeran de leche; por consiguiente, no se

aprovecharon los productos lácteos. Tampoco se conoció la rueda, ni el torno del alfarero, ni la escritura. Por eso es que el desarrollo de la civilización se hizo con otros recursos y tuvo en gran medida otro sentido, pero sí apareció el Estado como en otras culturas del Viejo Mundo y con la institucionalización del poder y la especialización del trabajo surgieron también la jerarquización y estratificación de las sociedades.

6. Cerámica

La fabricación de recipientes de arcilla cocida constituye una de las realizaciones más notables de la inventiva humana. Arte de la tierra, como la agricultura, como la civilización misma, la cerámica inaugura una etapa de capital importancia en la vida social y, consecuentemente, en la cronología de todas las culturas; pero es en algunas culturas donde mejor se advierte su influencia, como por ejemplo en las sociedades de los Andes centrales. Todo parece indicar que la aparición de la cerámica es efecto de la agricultura, aunque no coincide necesariamente con su difusión; hay pueblos que carecen de agricultura pero fabrican algunas piezas de cerámica, como los esquimales, los navajos, los apaches y algunos grupos de la Amazonía, aunque son poco frecuentes, y las piezas de alfarería que elaboran son tan rústicas y elementales que sólo sirven para cocer algunos alimentos. Hay, por otra parte, grupos de agricultores que carecen de cerámica, como algunos de la Polinesia; ello se debe principalmente a que viven en tierras donde no existen arcillas adecuadas. Pero de manera general, y puesto que los recipientes de cerámica son frágiles y pesados como para ser ampliamente usados por los pueblos nómadas, la cerámica se desarrolla entre los pueblos agricultores sedentarios. Pero volvemos a insistir en el hecho de que no fue la agricultura la única causa del sedentarismo, como se observa en algunas aldeas precerámicas de la costa peruana, ni eran campesinos todos los ceramistas y, como ya dijimos, tampoco todos los campesinos utilizaron recipientes de cerámica.

Tal vez si los primeros objetos fabricados de arcilla fueron las figuras femeninas que tienen relación con la fecundidad, que dio nacimiento a los cultos agrarios de la Gran Madre, en todas las culturas avanzadas del Oriente Próximo, aunque a esto no pueda llamarse propiamente alfarería.

Los recientes descubrimientos y las técnicas de fechado más exactas revelan que las primeras piezas de cerámica aparecen, con un margen de un siglo o dos, hacia el año 6200 a.C., en un territorio que va desde

los Montes Zagros hasta la cuenca oriental del Mediterráneo. Los yacimientos mejor conocidos en relación con los albores de la alfarería son los de Asia Menor, como los de Qalat Jarmo, en el Kurdistán, sobre un afluente del Tigris, de donde las primeras piezas datan de 6.200 años a.C. y los de Ali Kosh, Tell Assuna, Halaf y Samarra son fechados bastante cercanos. El Yacimiento de Tell Hassuna, en Irak septentrional, es especialmente importante; junto con Nínive, Samarra y Yarim Tepe, ha aportado una secuencia de niveles de edificaciones y de estilos de cerámica relativa al período que va desde los años 6200 a 4500 a.C. La cerámica de Samarra es probablemente la más notable y se desarrolló en la región del Tigris y el Eufrates medios, en los bordes de la zona aluvial de Mesopotamia meridional; probablemente llegó a Irak como uno de los primeros productos de importación. El famoso sitio arqueológico de Çatal Hüyük, que ofrece el testimonio más seguro de la existencia y redistribución de alimentos, es el yacimiento neolítico con cerámica más antiguo que se ha explorado en Anatolia meridional. En Jericó (Palestina) y en Fayum (Egipto) se han descubierto utensilios de cerámica bastante bien elaborados que corresponden a fechas algo posteriores (5.000 años a.C.), lo que parece estar probando que la alfarería tuvo una pronta y muy efectiva expansión. Los primeros recipientes de cerámica son monocromos y de cocción defectuosa, realizada al aire libre o en hornos de escasa temperatura, pero a partir de una determinada fase, como la de Hassuna, aparece la cerámica decorada; dibujos geométricos, bandas, triángulos, zig-zags, evolucionan pronto y dan entrada a la famosa cerámica de Samarra que representa la unificación cultural de una gran área del Asia Menor.

Por cierto, la técnica alfarera no se reduce a la simple cuestión de amasar arcilla, moldearla y cocerla al fuego. La fabricación de objetos de cerámica requiere de conocimientos, técnicas y procesos muy complejos, y en determinados momentos, como en el de la cocción, muy precisos. El alfarero debe seguir con éxito varios pasos consecutivos: en primer término debe conocer el lugar donde se encuentra la arcilla adecuada; no puede utilizar cualquier material. La arcilla apropiada para la fabricación de objetos de alfarería se compone especialmente de sílice y óxido de aluminio en proporciones muy variables, por lo que se hace necesario separar las impurezas y mezclar la arcilla con otros materiales: mica, cuarzo, arena y otras sustancias para hacerla más plástica, menos viscosa y así evitar el agrietamiento en el momento de secarla. Una vez preparada la arcilla se procede a modelar las vasijas, que deben secarse al aire libre. El modelado también requiere de técnicas especiales con

el fin de evitar desigualdades en la masa, las cuales producen tensiones dispares y por lo tanto roturas durante la cocción. La mayoría de los ceramistas primitivos utilizaban el método de enrollamiento, es decir, la fabricación de los vasos apretando rollos sucesivos de arcilla, pero también hay otros métodos como el de presionar la arcilla sobre un molde o, el más eficaz, modelando la masa sobre una plataforma giratoria o torno de alfarero. En el Viejo Mundo parece que el torno de alfarero se inventó en Egipto hace alrededor de 5.000 años, se extendió a Europa durante la Edad de Bronce y luego hacia el este, a través de la India. En América no se conoció el torno del alfarero.

En cuanto a la decoración, si la hay, ésta se efectúa de muy diversos modos, a veces con simples incisiones en la pasta, otras golpeándola suavemente con una paleta hecha de una cuerda enrollada, con lo cual la superficie adquiere el aspecto de un tejido, también suele decorarse las piezas agregándoles pequeños fragmentos modelados, rebordes, pies, bases y otros detalles ejecutados separadamente y pegados a los vasos terminados, pero antes de la cocción. La decoración pictórica se obtiene mediante el engobe, esto es, el baño superficial de una arcilla muy fina que una vez cocida tiene un acabado liso y brillante. El empleo de arcilla de distinta composición que la del cuerpo del vaso produce una coloración exterior diferente. Los dibujos se realizan antes de la cochura con la cual cambian de color y esto da lugar también a técnicas muy delicadas, cuyos logros son resultado de una muy larga y experimental observación. La última y más delicada operación consiste en la cocción de los vasos, la cual debe efectuarse con sumo cuidado. Si la temperatura no es lo suficientemente elevada el material se desmoronará fácilmente y si es demasiado alta se fundirán algunos componentes de la pasta y las piezas resultarán demasiado frágiles o se desintegrarán; además, el calor tiene que ser parejo, para lo cual se necesita superar una serie de problemas, desde la calidad de los combustibles hasta la disposición de las piezas en el horno. Casi la mayoría de los pueblos primitivos cuecen sus tiestos en fuegos abiertos, pero los alfareros más adelantados lo hacen en hornos cerrados, especialmente contruidos. Si el alfarero desea producir vasijas de colores claros, cremas, pardos, anaranjados o rojos, debe mantener el fuego constante, según la naturaleza de la arcilla, puesto que los materiales que componen la pasta se oxidan de esa manera, pero si lo que desea obtener es cerámica de colores oscuros, atenúa el fuego en determinado momento con hierbas o combustibles resinosos; con este procedimiento, y cerrando un poco la boca del horno, se elimina el oxígeno contenido en la arcilla por reduc-

ción y el carbón depositado en el humo produce la coloración oscura. El conocimiento de esta tecnología permite aprovecharla en multitud de maneras, con las que se logra una increíble variedad de matices, texturas y formas de decoración.

El vidriado de la cerámica que se logra aplicando un engobe de óxido de cobre o de protóxido de plomo (litargirio), sílice y otras sales disueltas convenientemente, cubre la porosidad, confiere a las piezas impermeabilidad y les da un acabado liso y perfectamente pulido y brillante. Esta técnica sólo fue conocida en la antigüedad por unos pocos pueblos y requiere de muy altas temperaturas. El descubrimiento del vidrio en el Cercano Oriente trajo como consecuencia la aplicación a la cerámica de pastas vitrificadas y barnices vítreos, que condujeron al conocimiento de la loza. Pero la más perfecta tecnología relacionada con la cerámica es la que produjo la porcelana, la “reina de las cerámicas”, que se distingue de la loza por su translucidez y diafanidad. Fueron los chinos los maestros de la cerámica de todos los tiempos, quienes descubrieron el secreto de hacer porcelana, secreto tan celosamente guardado que toda la historia de la cerámica europea se reduce prácticamente a una sucesión de esfuerzos encaminados a emular su perfección. Aunque se desconoce la fecha de esta invención, se han encontrado antiguos datos en los que se declara que su secreto se logró en Siu-Ping, hacia el año 185 a.C. y fueron los primeros comerciantes portugueses quienes introdujeron la porcelana china en Europa a fines del siglo XVII. La sustancia básica de la porcelana es el caolín, palabra que quiere decir en chino “lugar elevado” y que alude a las regiones montañosas de ese país donde se encontró, por primera vez, esa arcilla blanca. Son famosos los objetos de arte de las cerámicas y porcelanas de la dinastía K'ang Hai (1661-1727), de la China, y los de Sévres y Limoges, de Francia; los de Josiah Wedgwood, de Inglaterra; Meisen, de Sajonia; Delf, de Holanda, o del Buen Retiro de España, sólo para citar unas pocas fábricas que nos vienen a la memoria, de la cantidad de fábricas y ceramistas que han llevado a la cumbre de la perfección a esta importantísima tecnología. La fabricación de lozas y porcelanas para una multitud de usos constituye un importante renglón de la industria moderna y de la tecnología de punta, y el empleo de artefactos hechos con estos materiales es múltiple y no se circunscribe ya a los recipientes; por ejemplo, los escudos antifricción de las naves espaciales están hechos de cerámica.

En América, los yacimientos arqueológicos en los que aparece la cerámica más temprana han sido ubicados en las zonas litorales de

Ecuador y Colombia. En Valdivia (Ecuador) los arqueólogos Estrada, Evans y Meggers obtuvieron fechados radiocarbónicos de un yacimiento con cerámica que tiene alrededor de 5.150 años de antigüedad y en Colombia, en el sitio de Puerto Hormiga, Reichel Dolmatoff ubicó cerámica en un nivel de 4.800 años. Según Evans y Meggers, estos primeros grupos de alfareros sudamericanos habrían sido resultado de un contacto cultural transpacífico llegado desde el Japón y originado en una fase de la cultura Jomon, en Hokaido. Lo cierto es que el problema de los orígenes de la cerámica en América sigue en pie por falta de pruebas definitivas. Todo parece indicar, sin embargo, que fue un proceso autónomo e independiente, como lo fue la Revolución Neolítica misma, tal vez si con más de un foco de difusión. Como quiera que haya sido, ya a fines del tercer milenio se encuentran culturas alfareras instaladas en diversas partes del continente americano, como son: Barlovento, en Colombia; Rancho Peludo, en Venezuela, con las más antiguas urnas funerarias; Monagrillo, en Panamá; Fase Purrón de Tehuacán, en México, y en las costas de Florida y Georgia en el sudeste de los Estados Unidos.

En el Perú, las evidencias más tempranas que hasta la fecha se tiene del conocimiento y empleo de la cerámica datan de 3.800 años, en diversos yacimientos, siendo el fechado más seguro el proveniente de Kotosh (Huánuco), estudiado por la Misión Científica Japonesa que dirigió el finado doctor Izumi. Sin embargo hay otros yacimientos en Guañape (La Libertad); Haldas (costa de Ancash); Chira y Curayacu (Lima) y Disco Verde y Erizo (Ica), todos con fechados alrededor de 1.800 a.C.

La llegada de la cerámica fue de trascendental importancia para el desarrollo de la cultura peruana. Si bien su difusión en el área central andina fue dispareja, pronto se advierte en diversos lugares cambios muy marcados en el desarrollo de las tradiciones locales. La fabricación de recipientes para líquidos y especialmente para cocer alimentos tuvo efecto inmediato sobre los demás aspectos de la cultura; se incorporaron a la dieta muchos alimentos al ser aprovechados tanto los de origen vegetal como animal en cocimientos que no habían podido hacerse en la época prealfarera; aparecen nuevos complejos alimentarios, como la asociación del maíz y las cucurbitáceas y de los tubérculos y las amarantáceas que potenciaron enormemente la agricultura y enriquecieron la dieta por las combinaciones nutritivas de los alimentos, desarrollándose nuevas formas de selección, incluyendo la selección por el sabor. Surge así con la cerámica la necesidad de romper con la monotonía del

sabor, agregando a los alimentos ingredientes más o menos intensos que hacen de la cocina una creación cultural regida por el sabor. Se inaugura así la cocina peruana en la que se reflejan tanto los tipos de intercambio como las características y diferencias internas de cada región. La aparición de la cerámica potenció el ritual introduciendo la chicha y el uso de alucinógenos que confieren al chamanismo su extraordinario valor como técnica del éxtasis. Asimismo, contribuyó al desarrollo del arte textil al permitir la aplicación de tintes en soluciones de sustancias mordientes y tintóreas en las que se hacían hervir las telas y fibras para fijar el color.

En sus fases iniciales la cerámica andina tuvo un fin exclusivamente utilitario, pero conforme va evolucionando y cobrando mejor factura se convierte en elemento de expresión estética y simbólica. Rebasando el simple significado de los adornos, todo lo expresado adquiere un alto contenido simbólico con fines anímicos y espirituales que lo separan de sus fines prácticos y materiales; de este modo, tenemos dos tipos de cerámica bien marcados: ritual y utilitaria. Las asas y picos que habían sido modelados por razones de función y comodidad se modifican en las búsquedas estéticas y rituales y pierden sus objetivos originales; desaparecen unas formas para dar lugar a otras, se transfiguran los diseños y los motivos, se afina el gusto y se perfecciona la técnica, cambian los estilos pero siempre dentro del mismo *ethos* y de una continuidad o seriación evidentes. Las imágenes, los decorados, los colores y las formas aparecen y desaparecen con el correr del tiempo o pasan de una a otra sociedad, de una a otra región. De este modo los estilos tan característicos señalados como “culturas” no son sino expresiones regionales y momentos de todo un proceso unitario de desarrollo alfarero, etapas o segmentos de una actividad artesanal cuya tradición tiene por límites la expansión del área cotradicional andina. En ninguna otra cultura del mundo adquiere la cerámica semejante contexto. Se desdoblan sus funciones, por un lado, la cerámica utilitaria sigue siendo usada para satisfacer las necesidades comunes de la vida cotidiana y, por otro lado, la alfarería se convierte en elemento fundamental de la comunicación simbólica con los antepasados y los seres metaperceptibles; se ofrecen objetos de cerámica a los muertos como ofrendas sagradas, se quiebran vasijas en las libaciones propiciatorias, sobre todo las dedicadas a los muertos. Esta significación es uno de los elementos más notables de las culturas andinas y muestra más objetivamente su unidad. La costumbre de enterrar a los muertos con muchos *huacos* fue una práctica ritual obligada y para este fin eran elaborados con un

mayor sentido estético que las vasijas utilitarias. En América, el Perú antiguo destaca en el primer lugar no sólo por la cantidad y variedad de su cerámica sino por la originalidad, calidad y expresividad de sus piezas. Por todo esto y por la falta de evidencias documentales es que la cerámica se convierte en el elemento primordial para determinar las fases, interrelaciones y épocas de los horizontes y períodos culturales a partir del Formativo.

7. Metalurgia

El descubrimiento de la metalurgia y la difusión del trabajo de los metales significó otro gran paso en el desarrollo de la producción. Los utensilios de metal son muy superiores a los de piedra, sobre todo los cortantes. Pero este reemplazo no fue tan rápido como puede suponerse; al principio los instrumentos eran muy burdos y los de metal resultaban a menudo menos eficaces que los de piedra. Por otra parte, los metales eran raros, difíciles de encontrar y los procedimientos de fundición eran muy imperfectos, incluso algunos pueblos que conocían la primitiva metalurgia siguieron usando los de piedra para la mayoría de sus utensilios, reservando los de metal para fabricar algunas armas o para hacer ornamentos especiales. Según algunos arqueólogos, el descubrimiento de la metalurgia en el Viejo Mundo se efectuó en la región que se extiende al este de Armenia, el norte del Lago de Van y el sur del Cáucaso, la antigua región de Colquide, denominada así por los Griegos. La difusión de las técnicas metalúrgicas fue rápida; ya en el Cercano Oriente se usaban los metales en los períodos de Tell Halaf y en Egipto desde la época badariense. En el Mediterráneo oriental fue posteriormente la isla de Chipre el núcleo de recursos cupríferos más importante, cuya posesión era disputada por egipcios, hititas, micénicos, fenicios, asirios y griegos.

Entre los primeros objetos de metal que se conocen, han sido recogidos pequeños objetos de cobre semejantes a alfileres que fueron encontrados en los asentamientos neolíticos de Sialk, en Irán, y en las tumbas de Badarí, en Egipto. Estos objetos fueron hechos de cobre nativo a los que se les dio forma por simple martilleo, descubriéndose que el metal es maleable. Con este descubrimiento empezó el estadio que ha sido denominado *Calcolítico* o Edad del Cobre. Entre los años 4000 y 3000 a.C. algunas sociedades del Asia Menor descubrieron también que el cobre es fusible, se torna líquido cuando se le calienta a altas temperaturas y entonces se puede lograr que adopte las formas deseadas ver-

tiéndolo en un molde. Comenzó así la metalurgia que, a su vez, exigió otras técnicas e inventos para extraer el metal, que corresponden a la minería. La separación del metal puro de las demás sustancias con las que aparece mezclado involucró el descubrimiento del proceso químico de reducción, una transformación más sorprendente y compleja que la que controlaba el alfarero en su horno, pero del mismo tipo. Estos descubrimientos desencadenaron nuevas invenciones para producir el calor necesario, como cierto tipo de hornos, una corriente de aire suministrada por un fuelle, así como crisoles para recibir el metal fundido y moldes para darle las formas requeridas. Pronto se descubrieron otros metales; en Asia Menor informa Gordon Childe que antes del año 3000 a.C. se conocían ya la plata y el plomo, que el estaño metálico se encuentra ya en la aldea de Thermi, sobre Lesbos, poco después del año 3000 y que aproximadamente por la misma época una aleación de cobre y estaño –el bronce– era ya usada en el oeste de Asia Menor, en Mesopotamia y en el valle del Indo. El bronce ofrece una fundición más segura y se pueden fabricar con él instrumentos más duros y menos pesados, pero aproximadamente hasta el año 1800 a. C. en Egipto y 1.500 años después en el sur de Asia sólo se empleaba regularmente el cobre sin aleación. El uso de la aleación del cobre con el estaño en la fabricación de herramientas, armas y otros objetos dio origen al período denominado Edad del Bronce.

La metalurgia, primero del cobre y después del bronce, contribuyó a mejorar enormemente el equipo humano, puesto que se lograba producir una casi infinita variedad de formas superando incluso las limitaciones del tamaño. No obstante, la realización de todas estas posibilidades se vio restringida por la relativa escasez de materiales y por las dificultades del transporte desde las regiones montañosas metalíferas hasta los valles donde, ya con el descubrimiento de la agricultura, se congregaban las poblaciones. Los objetos de la Edad del Bronce aparecen en abundancia sólo en las regiones ricas en minerales, como Inglaterra, Irlanda, el sudeste de España, Chipre y Bohemia, o en las que se organizó sistemáticamente el suministro del metal como Mesopotamia, Egipto y el valle del Indo, donde se han encontrado objetos de metal correspondientes al menaje y utilería de cocina, pero casi exclusivamente de los templos, casas de reyes y de los nobles ricos. Eran seguramente muy costosos. Después del año 1500 a.C., posiblemente como consecuencia del desarrollo de la minería y del descubrimiento del método para tratar los metales de sulfuro, el metal se torna más común en todas partes. Aun los bárbaros europeos podían enton-

ces permitirse proveer de gubias, formones y azuelas de bronce, así como de martillos livianos y pequeños yunques de metal, de pesados martillos y picos de bronce a los carpinteros, herreros y mineros, como a los agricultores de hoces y azadas. Las herramientas de cobre más delicadas aumentaron el dominio de los carpinteros sobre la madera. También la invención y el uso de la rueda, no menos fundamental, se relacionó estrechamente con el equipo del bronce que aplicado a los vehículos revolucionó el transporte y, de ese modo, al ascenso de la civilización.

Cuando se hizo patente la superioridad de las herramientas de metal se rompió el equilibrio y la independencia productiva, porque las materias primas son escasas y están ubicadas en determinados lugares. Esta situación creó una serie de dependencias; los agricultores se tornaron dependientes de los demás especialistas y éstos, a su vez, de los comerciantes y de los mineros. Los pueblos se convirtieron en ciudades y fue necesario hacer uso de la fuerza militar organizada y equipada con armas de metal para asegurar el control de los recursos naturales, de las vías de comunicación y del orden interno. Apareció así el ejército y se desarrolló el militarismo con las guerras que desencadenaron los estados por el dominio de los centros de provisión de recursos naturales y materias primas y de mano de obra, basados en la esclavitud.

La metalurgia del hierro, aunque su conocimiento se remonta por lo menos a 3.000 años, fue mucho más tardía y en un principio muy restringida. La primera fuente del hierro debieron ser los meteoritos, compuestos principalmente por ese metal y pequeñas proporciones de níquel. Más tarde se obtuvo de ciertos minerales ferríferos, en su mayoría óxidos, por medio de reducción. En el Próximo Oriente se había conseguido en las zonas metalíferas de la Armenia oriental, que fueron también cuna de los primeros descubrimientos metalúrgicos, pero su secreto no trascendió a los pueblos históricos de Mesopotamia ni a las comunidades del norte del Cáucaso, lo que resulta difícil de explicar. Cuando en Anatolia se fundó el reino hitita, fueron los reyes quienes detentaron un monopolio riguroso sobre la industria del hierro, cuyos productos ya tenían mucha demanda. Los aqueos conocieron el hierro por su contacto con los hititas y en los poemas homéricos hay alusión al gran aprecio que se le tenía, con cuyo símbolo –pequeñas piezas de oro con incrustaciones de hierro– se premiaban la fuerza, la destreza y la habilidad demostrada en las competencias deportivas. El conocimiento del hierro se generalizó a partir del año 500 a.C. gracias a la expansión de los celtas y a las colonizaciones de los griegos y fenicios.

La generalización del uso del hierro en los pueblos europeos representa otra revolución de extraordinaria trascendencia. El hierro y su transformación en acero han hecho posible la colosal expansión de la industria moderna, no obstante se ignora dónde tuvo lugar este otro importantísimo descubrimiento; la mayoría de los historiadores lo adscriben a la región austriaca de Hallstatt, donde pueden observarse todas sus fases de transición. Otros señalan a los asirios como los descubridores del acero y otros le atribuyen al África como cuna. La difusión de la Edad de Hierro en Europa fue lenta y se divide en dos períodos: Hallstatt, de 900 a 500 a.C., y La Tene, de 500 a.C. hasta la Era Cristiana.

Cuando se difundió la metalurgia del hierro aumentó considerablemente la producción porque el hierro es muy superior al cobre y al bronce para la fabricación de armas y herramientas, además es mucho más abundante. Como consecuencia de las técnicas de fundición y del forjado se abarató el metal y se tornó accesible a todos; con el metal barato los campesinos podían obtener herramientas agrícolas más eficaces, azadones, hoces, rejas de arado, picos y otros instrumentos de labranza que antes no podían hacerse con el cobre. Alrededor del año 500 a.C. se inventaron las tijeras que permitieron la esquila de ovejas, antes sólo se arrancaba la lana. El hierro mejoró el transporte y la comodidad de las aldeas y ciudades. Como se disponía de herramientas abundantes, como clavos y pernos, fue posible construir mejores y más grandes naves y carretas; se tendieron caminos y puentes y los ingenieros, provistos de instrumentos de hierro cortaron túneles y labraron canales. Se acrecentó la utilización de energía de otras fuentes distintas a las del cuerpo humano y se perfeccionaron los artefactos y máquinas para captarla. Fue sorprendente la ampliación del control del hombre sobre la naturaleza debido a las herramientas de hierro. Pronto se tomaron medidas para disminuir el trabajo por medio de extensiones de la maquinaria giratoria, pues la facilidad y el bajo costo de las partes metálicas y de las herramientas con que se labraba la madera y cortaba la piedra permitieron el uso de máquinas bastante precisas. Los pasos decisivos en esta dirección se iniciaron con la construcción y la molinería.

Resulta siempre relativo señalar etapas decisivas en el desarrollo de la civilización, tiempos ejes en el *continuum* histórico, puesto que todos los procesos y cambios culturales están tan ligados entre sí que cualquier separación o delimitación resulta arbitraria; no obstante, si tuviéramos que determinar una etapa en la cual parecen gestarse todas las potencialidades de la civilización, tendríamos que referirnos al período

que media entre la invención de la agricultura y el empleo de la metalurgia, esto es aquella que transcurre entre el estadio que se ha denominado, casi despectivamente, la Barbarie.

En cuanto a la metalurgia en el Nuevo Mundo, que fue un descubrimiento y un proceso cultural independiente, sin conexión alguna con la del Viejo Mundo, un hecho que llama la atención es que el uso del cobre en América del Norte tiene una antigüedad de 3.000 años a.C. Se la conocía y empleaba en un área muy extensa comprendida entre Alaska, el Atlántico y el suroeste de los Estados Unidos. No significa una metalurgia propiamente dicha, pero los indios que vivían en las regiones cupríferas de Michigan son los primeros que usaron el metal para fabricar utensilios en frío mucho años antes de que se conociera la cerámica, caso único en el mundo.

En lo que se refiere a la metalurgia propiamente dicha, todo parece indicar que tuvo origen en la región andina, donde alcanzó pronto un notable desarrollo. Existen muy pocas técnicas básicas en la metalurgia moderna que no hayan sido conocidas por los antiguos peruanos; ellos batieron, fundieron, alearon, unieron, enchaparon, soldaron, doraron, aglutinaron, trataron térmicamente y aplicaron una variedad asombrosa de procedimientos a todos los metales conocidos en la antigüedad –incluso el platino, que fue desconocido en el Viejo Mundo hasta 1732, que fue descubierto por Antonio de Ulloa– menos al hierro, cuya metalurgia fue virtualmente desconocida en América. El primero de los metales usados fue el oro, debido probablemente a la facilidad que ofrece para trabajarlo. Se lo extraía tanto de lavaderos o de yacimientos detríticos como de las menas auríferas en forma filoniana. El oro aparece trabajado ya en el año 1700 a.C.; un hallazgo en la zona de Andahuaylas (sierra central del Perú) muestra láminas usadas como parte del ritual funerario. Poco más tarde, piezas de oro trabajadas ya con verdadera maestría han sido halladas por los arqueólogos de la Misión Arqueológica de la Universidad de Tokio en Kuntur Wuasi (Cajamarca); las coronas y los pectorales encontrados en las tumbas de Kuntur Wuasi tienen una antigüedad entre 700 y 400 años a.C. y representan probablemente la orfebrería más antigua de América. No obstante, la orfebrería andina alcanza su auge en las culturas Moche y Lambayeque, de principios de la Era Cristiana, cuya expresión más deslumbrante es el tesoro descubierto en la tumba del Señor de Sipán. Las piezas de oro muestran las más complejas y sofisticadas técnicas como son el dorado al *mise en couleur* y el fundido por el método de la “cera perdida”. Aparte de las coronas, collares, orejeras, narigueras, pectorales u otras piezas en las que

se combinan con exquisita curiosidad aleaciones de oro, piedras y técnicas insospechadas, los objetos más singulares son los *tumis* o cuchillos ceremoniales. Son también sorprendentes las planchas repujadas que se utilizaron para revestir las paredes de los santuarios, tumbas y edificios públicos. Son ya legendarios los tesoros que entregó Atahualpa por su rescate, como el recogido por los españoles en el templo del Sol cuando llegaron al Cusco.

El cobre se conoció en Bolivia aproximadamente entre 1.200 y 800 años a.C., y poco después en el Perú. La plata fue también muy utilizada en América, donde se puede distinguir tres áreas principales de producción: Norteamérica, México y la región de los Andes centrales. En el Perú se la usó desde alrededor del año 100 a.C. y más tarde en Ecuador y Bolivia. Se trabajaron también el plomo, el estaño y el platino (se han encontrado joyas de platino en La Tolita, Ecuador) y se empleó el mercurio para amalgamar, dorar y platear, pero principalmente en la preparación de colorantes de cinabrio para la decoración de la cerámica, las máscaras de metal y las paredes de los templos. Como aleaciones conocieron el bronce, las aleaciones de oro-plata, oro-platino, plata-estaño, cobre-plomo y la *tumbaga*, aleación de oro, plata y cobre, que se encuentra con mucha frecuencia en América del Sur como en América Central, especialmente en Colombia. El bronce se utilizó en Bolivia y en el noroeste argentino alrededor del año 600 a.C. En el Perú se utilizó a partir del año 1000 d.C. Con estos metales fabricaban instrumentos, recipientes y toda clase de adornos. Entre los instrumentos cortantes los más comunes son las hachas, *tumis*, raspadores, pinzas, agujas, punzones y armas tales como lanzas, *macanas* de puntas estrelladas y otras clases de mazas. Entre los adornos se encuentran coronas, petos, collares, orejeras, brazaletes, narigueras, etc., muchos de ellos combinados o “casados” con otros metales y elaborados con hermosas gemas en admirables alardes de orfebrería.

Fundían los metales en ciertos depósitos de arcilla denominados *buairas*, que eran a la vez hornillos y crisoles, colocándolos en las cumbras o lugares donde sopla el viento. Alimentaban el fuego con estiércol seco de llama, que produce temperaturas muy elevadas, haciendo penetrar el aire por unos agujeros especialmente practicados en las *buairas*; pero usaron también otras especies de hornos más grandes, así como largos y delgados tubos para concentrar el fuego a muy altas temperaturas, soplando por un extremo del tubo. El oro del Perú es famoso en el mundo entero, lo mismo que la orfebrería colombiana, cuyas tecnologías se superpusieron hasta lograr la calidad y belleza que ahora

admiramos en los museos. Los hallazgos arqueológicos han puesto de manifiesto una gran diversidad de técnicas, instrumentos y recursos que inventaron los antiguos mineros, fundidores y orfebres andinos que lograron desarrollar la metalurgia como en muy pocas otras regiones de eclosión cultural del planeta.

8. Asentamientos humanos: vivienda, aldeas y ciudades

El hombre se ha dispersado y adaptado geográficamente más que cualquier otra especie; ha colonizado tundras árticas y bosques tropicales, se ha aventurado por las profundidades del océano y ha logrado sobrevivir por largos meses fuera de la atmósfera de la Tierra. Esto se debe a su capacidad para crearse ambientes artificiales y defender su organismo de la agresión del medio. Apenas conoció el fuego, y fue capaz de producirlo, ahuyentó a los animales, penetró en las cavernas e hizo de ellas su hábitáculo. Los hombres “eolíticos” de Pekín que vivían en las cavernas de Chou-Ku-Tien utilizaban el fuego para calentar su ambiente y para cocinar sus alimentos. En algunos otros lugares, como en Francia central, alrededor de los Pirineos, en Crimea y en muchas otras regiones, la existencia de cavernas espaciales ofrecía a los hombres de Neanderthal y a los de épocas posteriores excelentes refugios contra los rigores de la última Edad de Hielo. Pero las cuevas no siempre pueden servir de morada; algunas son muy húmedas y frías, otras están situadas lejos de las fuentes de agua y de alimento; son casi siempre lugares insalubres y, sobre todo, son muy escasas. Por eso es que el hombre tuvo que aprender a construir sus refugios y hábitáculos, a veces sólo semejantes a los nidos de antropoides, otros como simples paravientos de ramas entrelazadas y armadas con tiras de corteza, como hasta ahora los construyen los bosquimanos del desierto de Kalahari; algunos suspendidos en los árboles, como los fabrican ciertos grupos de Nueva Guinea para darse seguridad en la noche frente a los ataques a traición. Son albergues precarios que apenas se les concede importancia como propiedad, puesto que son abandonados fácilmente. Cuando hay estabilidad por las fuentes de recursos más permanentes se construyen chozas, utilizando los materiales de que se dispone en el lugar y que pueden ser muy variados, por lo general palos, tallos flexibles entretejidos, hojas y cortezas. Esta clase de albergues tiene ya cierta estructura, generalmente cónica. Algunas veces son transportables, como las pequeñas chozas de los rendilles del África oriental, que son amazones de palos cubiertos con tejidos de mimbre y tienen forma de

panal, llevándolos sobre asnos de uno a otro lugar. Otras veces son confeccionados de piel o de tela, como el *yurta* de los pastores del Asia central, la más bella y confortable vivienda portátil que se conoce, aparte de las suntuosas tiendas de los jeques del desierto. Las chozas vienen a ser un tipo de vivienda semipermanente, intermedia entre los paravientos o cobertizos efímeros y las casas propiamente dichas. Dentro de este tipo de habitáculos pueden considerarse también los *iglús* de los esquimales, hechos con bloques de hielo, que sólo se utilizan como refugios temporales.

Las edificaciones más tempranas de las que tenemos noticia se han encontrado en Paiján, en la costa norte del Perú; son viviendas en media luna con muros de piedra estriada, levantadas a un metro de altura y a las que posiblemente estuvieron adosadas cañas y otras ramas a manera de biombos. Pero se trata de refugios estacionales y que, según el arqueólogo peruano Jaime Deza, responden a características de un tipo de nomadismo de bandas nucleadas alrededor de un asentamiento principal, con alguna gente perenne. Son habitáculos preneolíticos y tienen una antigüedad de 10.000 años a.C. En el Viejo Mundo, las casas-habitaciones más antiguas son las de los niveles inferiores de Beidha (Jordania), al igual que las natufienses de Eynam (Israel), que datan de alrededor de 7.500 años a.C. Eran de forma curvilínea y se construían con tierra y piedras secas, pero en Tell es-Sultán (Jericó), yacimiento excepcional desde cualquier punto de vista, se construían con ladrillos de arcilla en forma de lomo de cerdo, con superficies dentadas en forma de media luna en la cara superior convexa, con el objeto de darle una base segura al mortero de arcilla.

Un tipo de habitación muy antiguo es la *casa excavada*, con el piso de la vivienda muy por debajo del nivel exterior, tal vez sea el tipo primigenio de casa-habitación antes de que se conociera la técnica de levantar paredes. Se han encontrado en las estepas del sur de Rusia, en regiones expuestas a la furia de vendavales polares. Los cazadores del gravetiense, de hace unos 25 mil años, construyeron sus abrigo temporales cavándolos en el suelo arcilloso y cubriéndolos con turba y pieles. Un enorme habitáculo Paleolítico fue descubierto por arqueólogos soviéticos en Kostienki, sobre el Don; tiene 34 metros de largo por 6 de ancho y una hilera de 9 hogares bien diferenciados que sugieren haber sido la residencia común de un grupo de 9 familias. Casas excavadas del Mesolítico –alrededor de 10.000 años a.C.– han sido encontradas en Campigny (Francia) y parecen haber sido también frecuentes entre los danubianos neolíticos de Europa central. En la actualidad, casas exca-

vadas similares a las de Kostienki son todavía utilizadas por las tribus circunpolares; resultan muy abrigadas, aunque mal ventiladas y difíciles de limpiar.

En América se han encontrado en Chilca y otros lugares de la costa central del Perú varias aldeas de casas excavadas o semiexcavadas, cuya antigüedad va más allá de los 6.000 años a.C.

El perfeccionamiento de las herramientas de carpintería durante el Neolítico hizo posible la construcción de refugios a nivel o levantados sobre pilotes. En Europa central y en los Balcanes se construyeron casas rectangulares sustentadas sobre un esqueleto sólido de postes elevados que sostenían paredes de mimbre o de troncos recubiertos con arcilla y estiércol y cuyos techos eran, probablemente, de varas entretejidas cubiertas con turba o corteza de abedul. Estas casas, que miden aproximadamente diez metros de largo por cinco de ancho, se hallan divididas en dos habitaciones una de las cuales es una especie de vestíbulo o antecámara y la otra una habitación interior; recibían calor de hogares abiertos complementados por hornos y algunas tenían las paredes revocadas y blanqueadas, incluso con molduras ornamentales de arcilla adheridas a los dinteles. En Suiza y en Alemania estas casas se elevaban sobre pilotes en aguas profundas, cerca de las orillas de los lagos, lo cual permitía economizar tierras de cultivo, simplificar la limpieza en la primavera y suministrarles un medio de defensa contra hombres y animales; son los famosos palafitos. Este tipo de vivienda es aún muy frecuente en muchas partes del mundo: en el Golfo de Venezuela, en las costas de Borneo, en Nueva Guinea, en las islas Célebes, en los poblados amazónicos, etc. El barrio de Belén de la ciudad de Iquitos, en la ribera del Amazonas es una buena muestra de este tipo de vivienda.

Hay, por supuesto, muchas variedades de viviendas y todas están siempre relacionadas, de uno u otro modo, con los materiales de construcción que ofrece el medio ambiente, que el hombre aprendió pronto a transformarlos del mejor modo posible. En las regiones áridas se levantaron paredes de arcilla compactada con el sistema de *pisé* (tapial) o de adobes. Las casas de Sialk, en los límites occidentales de la cuenca desértica de Irán central, fueron construidas de este modo ya por el año 4000 a.C. Los adobes moldeados y secados al sol debieron dar origen a los ladrillos, cocidos en hornos especiales. Con la cocción de ladrillos el hombre creó una nueva sustancia artificial que por su composición y modo de fabricación se relaciona con la alfarería, descubierta mucho tiempo antes. Los ladrillos se usaban en Mesopotamia antes del año 3000 a.C. y en la India, 500 años más tarde, se construían ciudades enteras con ladrillos

cocidos al horno. En el año 1600 a.C. se usaban tejas en los techos de Grecia.

La piedra ofrece un excelente material de construcción usado en todos los tiempos, pero es difícil de trabajar por lo cual las sociedades de tecnología sencilla sólo usaron pequeños o medianos cantos rodados mezclados con barro o arcilla. Las construcciones de piedra labrada fueron producto de pueblos con una tecnología y una organización social del trabajo bastante desarrollada, como fueron los mayas, los aztecas, los incas y los pueblos predecesores de la civilización mediterránea.

Aldeas y ciudades

Como resultado de la expansión de la agricultura y de la cría de animales se eleva a otros niveles la organización social y proliferan las aldeas. Si bien en algunos lugares, como parece que así fue en algunos sitios de la costa peruana, el sedentarismo precedió a la agricultura –por la estabilidad en la obtención de recursos, en este caso procedentes del mar– es ésta el factor fundamental en el establecimiento de villorrios, aldeas y ciudades.

En el Viejo Mundo uno de los poblados más antiguos que se conoce y que con toda seguridad era agrícola, es el sitio de M'lefaat, al este de Mosul, en Irak, y aunque sólo ha sido estudiado parcialmente, muestra varios niveles de construcciones. Mejor conocido es el sitio arqueológico de Jarmo, poco más al sur. Este lugar estuvo ocupado durante algún tiempo por unas 150 personas que construyeron sus viviendas de varias habitaciones con paredes de barro. Cultivaban cebada y dos clases diferentes de trigo, que segaban con hojas de pedernal, molían los granos en molinos de piedra y preparaban con ellos una especie de pan o bien una masa blanda que comían en cuencos de piedra. Criaban cabras y probablemente también otros animales. En Jericó se ha encontrado evidencias de una vida de poblado también bastante temprana, pero ya bien establecida. Aunque los fechados de radiocarbono de los yacimientos de Jarmo y Jericó han resultado problemáticos por el gran margen de amplitud con que se presentan, se ha aceptado para ambos una fecha aproximada de 6.500 años a.C. En Egipto, la aldea de Merimde cubría una extensión de aproximadamente una hectárea. En algunos de estos núcleos neolíticos se advierte ya sistemas de conexión entre las viviendas. En algunos agrupamientos europeos de unas pocas docenas de casas como en Skara Brae, las casas se hallan conectadas por senderos o pasadizos cubiertos o, como en los pantanos de Suiza o de Würtem-

berg, por caminos de troncos. Como dice Gordon Childe, estas calles simbolizan la solidaridad social de los diversos hogares, lo mismo que las empalizadas o defensas que rodean a algunas aldeas, creando ya un medio humano diferenciado que los separa de la naturaleza en estado primario. Aquí radica el origen de la vida urbana.

En la región central andina, hacia el año 5000 a.C., época que corresponde al período que los arqueólogos han denominado *Arcaico Tardío* se advierte un muy considerable crecimiento en el tamaño de los asentamientos humanos, lo mismo que un mayor número de sitios arqueológicos. La subsistencia de estas aldeas consistía en la explotación de zonas con diferentes ecosistemas, desde el litoral hasta las vertientes de la cordillera occidental. Paloma es el mejor ejemplo de este tipo de asentamientos, allí se ha encontrado restos de una gran variedad de especies, géneros y familias de mamíferos, terrestres y marinos, aves, peces, moluscos y crustáceos. Si bien no se expandieron de manera homogénea en toda el área cotradicional, tanto la agricultura como la ganadería produjeron una acción inmediata en todos los aspectos de la vida social; aumentaron las poblaciones y, naturalmente, el tamaño y la configuración de las aldeas. Se encuentran viviendas conformando estructuras semisubterráneas que llegaron a formar pueblos de un buen tamaño; en algunos casos las casas, con paredes y muros de contención hechas con piedras y barro, formaban verdaderas cuadrículas aglomeradas en estructuras rectangulares, subdivididas por muros que subían hasta el nivel del suelo y que se utilizaban como caminos. En otros villorrios el interior de las casas estaba tapizado con lajas. En Huaca Prieta, un pueblo del valle de Chicama, las paredes estaban formadas por guijarros. La costa se pobló densamente y por lo general los nuevos pueblos se instalaban sobre los anteriores, aprovechando las capas blandas de detritos preexistentes. Los primeros en señalar este tipo de asentamiento fueron Bird, Willey, Ford, Strong y los arqueólogos de la misión de la Universidad de Harvard. El yacimiento de Los Gavilanes, en Huarmey, tenía 47 depósitos y en ellos se podía almacenar –según calcula Bonavía– entre 460 mil y 700 mil kilogramos de maíz. Todo evidencia que las formas de interacción social eran diferentes a las de etapas anteriores, que había un orden común, que los productos con que se sustentaban estos grupos no podían ser obtenidos mediante simple trueque, que las viviendas y poblados se construían con la cooperación de varias familias y bajo una dirección de trabajo y que existía, además del culto a los muertos, un sistema comunitario de ritos, como lo evidencian entre otros el “edificio público” de Los Gavilanes, que era un

santuario. En consecuencia existía ya una ideología religiosa. Definitivamente, para la obtención de productos del consumo diario, procedentes de ecosistemas diferentes, tuvo que existir una forma compleja de interacción; la reciprocidad directa no podía ser la única manera de intercambio. Es entonces que la forma de intercambio conocida como *redistribución* desempeñó un papel fundamental para la vida de las comunidades, sólo así podían funcionar sociedades de tal naturaleza. Y, como sabemos, la redistribución está íntimamente ligada al surgimiento y perpetuación del liderazgo. Como dice Harris: "... la forma de intercambio conocida como redistribución desempeñó un papel fundamental en la creación de distinciones de rango en el marco de evolución de las jefaturas y los estados".

Así, pues, la adaptación a la vida de los poblados neolíticos fue tan próspera que pronto se extendieron y desarrollaron en todas partes, y una vez que llegaron a ser lo suficientemente grandes se impuso una nueva forma de organización. Al constituirse en núcleos concentrativos, las poblaciones diseminadas tuvieron que organizarse de tal forma que proporcionaban los medios de vida laboral, familiar, social y religiosa a sus habitantes y brindaban oportunidades al gobierno, al comercio y mejores medios de defensa común. Se construyeron edificios públicos que permitieron el control y el registro de las actividades colectivas, calles para el desplazamiento fluido, casas para los gobernantes, templos y murallas defensivas. De esta manera surgió una nueva forma de vida, la vida urbana, que se fue diferenciando cada vez más de la vida campesina, porque la primera requirió de mayor organización y a la vez de progresiva especialización. Todas las técnicas y adelantos antes mencionados se concentraron en las ciudades, de tal modo que el adelanto en la vida de éstas constituyó una segunda gran revolución, la "Revolución Urbana", como la ha llamado también el mismo Gordon Childe, con todo lo que significa también el nuevo estadio, el de la cultura urbanizada, que hemos llamado *civilización* y al que nos hemos referido en el capítulo V: 8 (Cultura y civilización).

"El término Revolución Urbana —dice Childe, quien sólo se refiere a estos fenómenos en el Viejo Mundo— se justifica gráficamente por las proporciones físicas de las nuevas unidades [las ciudades] que simbolizan su realización". Para nosotros, la diferencia cualitativa y específica de la ciudad radica en la planificación y la organización sistemática de los espacios de control y organización social.

La ciudad más antigua del mundo es Jericó, célebre ciudad palestina situada en el valle del Jordán a 8 kilómetros al norte del Mar Muerto

y a 24 kilómetros al noreste de Jerusalén. Sus orígenes se remontan al período Mesolítico, hace 11.000 años, y en su larga historia ha sido reconstruida casi en el mismo lugar numerosos veces. En este yacimiento Kethleen Kenyon descubrió 18 niveles estratigráficos que evidencian los primeros pasos de la humanidad de cazadores hasta la conquista de la agricultura. Aunque hoy no es más que un amplio oasis, Jericó (“Ciudad de las Palmeras”) fue en diferentes épocas una hermosa metrópoli con avenidas y palmeras, fragantes jardines, suntuosas villas, viñedos y olivares. La importancia de este asentamiento reside en el hecho de que los niveles protoneolíticos documentan la transición de una forma de vida nómada a otra sedentaria, que se estima coincidente con la adopción y desarrollo de la agricultura, y en su impresionante estratigrafía que refleja una ocupación permanente, desde las ocupaciones neolíticas precerámicas –de un grado de complejidad social insospechado en cronología tan temprana– hasta el presente, pasando por distintos estadios de desarrollo cultural. En la época preisraelita estuvo dedicada al culto a Astarté; los cananeos hicieron de ella una de sus principales ciudades; la conquistaron los egipcios el año 1479 a.C.; según la Biblia fue atacada y destruida milagrosamente por Josué en el siglo XIII a.C.; ocupada por los babilonios, fue después reconstruida por Alejandro. La Jericó que visitó Jesús en su camino a Jerusalén tenía teatros, hipódromo, universidad y suntuosos palacios, templos y sinagogas. Otro de los asentamientos urbanos más antiguos que se conoce es Catal Hüyük, en Anatolia, donde entre 6.500 y 570 años a.C. se encuentran doce niveles de edificación sucesivos, representativos de doce ciudades diferentes o, mejor dicho, de doce reedificaciones en el mismo lugar, cada una de las cuales se ofrece perfectamente ordenada y como reflejo más elaborada de cada modelo anterior. Otras ciudades importantes del Viejo Mundo pertenecientes a las primeras etapas de la civilización son: Tell-el-Amarna y la hermosa ciudad de Akhen-Aten, a orillas del Nilo, Mohenjo Daro y Arapa, las ciudades principales del valle del Indo y la célebre Ur, en Irak.

Poco después del año 3000 a.C. los muros de Erech, en Mesopotamia, encerraban un área de unas 2 millas cuadradas, incluyendo huertos, jardines y templos; Ur cubría 36 hectáreas alrededor del año 2500 a.C. y Azur cerca de 20. Mohenjo-Daro, en la India, parece haber ocupado una milla cuadrada entera. El mantenimiento de los habitantes en ciudades como estas debió ser superior a la producción de los campos cultivados en sus alrededores, por los habitantes mismos, lo que significa un considerable sistema de transporte para proveerlas de bastimen-

tos. Durante la Edad del Hierro las antiguas capitales orientales cobraron proporciones mucho mayores y se multiplicaron otras alrededor del Mediterráneo.

Como es natural, las casas se hicieron cada vez más cómodas y hermosas y se perfeccionaron los servicios públicos. Un magnífico sistema de cloacas cubiertas y de conductos subterráneos abovedados servía de desagüe a Harappa y Mohenjo-Daro, en el valle del Indo, antes del año 2100 a.C., servicios de los que carecen muchas ciudades modernas de la India. En el Perú, Chanchán, la capital de Chimú, tenía un servicio de agua potable mediante una red de 125 norias, que captaban agua del subsuelo y eran mantenidas por filtración, sistema que –como dice Moseley– era más eficaz y desde luego muchísimo más ingenioso que el sistema de alcantarillado que tiene actualmente la ciudad de Trujillo. En cuanto a la eliminación de las aguas servidas, algunas ciudades de la Edad de Bronce no se hallaban tan lejos de los sistemas e instalaciones contemporáneos.

La ampliación espacial permitió la multiplicación de habitaciones y de cuartos especiales para cocinar, dormir, reunirse y guardar objetos. En las ciudades del Indo todas las casas de las clases superiores tenían, ya por el tercer milenio, cuartos de baño especialmente construidos. La calefacción de las residencias urbanas antes de la Era Cristiana era ya objeto de ingeniosos sistemas de calefacción central, como en los baños públicos romanos. Se hacía circular aire caliente debajo de los pisos y más tarde a través de conductos en las paredes. Los romanos, por el año 100 a.C. aplicaron este sistema llamado *bipocausto* a la calefacción de sus residencias. Paralelamente, la utilización del vidrio y de la mica en las ventanas permitió eliminar las corrientes de aire y lograr iluminación con luz natural.

La invención del vidrio constituyó otro de los grandes y significativos impulsos al desarrollo de la civilización en el Viejo Mundo. El vidrio era conocido ya por los egipcios y quizá por pueblos más antiguos; se han recogido cuentas de vidrio que datan de hasta 1.800 años a.C.; era ya frecuente en las casas de Pompeya donde se han hallado vanos para ventanas de cristales. Las primeras piezas de vidrio eran, sin embargo, bastante burdas y oscuras y sólo hasta el siglo XII es que se logró fabricar vidrios transparentes así como otros de color intenso. En el siglo XIII se fundaron los talleres de Murano, cerca de Venecia; desde entonces el desarrollo de las técnicas en la fabricación de vidrios cambió muchos aspectos de la vida del hombre; el cristal no sólo trajo luz y comodidad a los ambientes artificiales y aumentó la utilidad de los recipientes

sino que, como dice Munford, a través del cristal se volvieron transparentes muchos de los misterios de la naturaleza: lentes, telescopios, microscopios, espejos, etc. permitieron a la ciencia revelar un mundo tal vez antes intuitivo pero no observado. El vidrio aumentó la visión en todo sentido, abrió los ojos del pueblo como también su mente. Mas, si el mundo externo –*extra ego*– fue cambiado por el cristal, el interno fue también enormemente modificado: el espejo tuvo un efecto profundo en el desarrollo de la personalidad, contribuyó a alterar el concepto mismo del *yo*.

En América, las ciudades más tempranas se desarrollaron en las dos más importantes áreas de civilización del continente: Mesoamérica y Perú. Las principales culturas clásicas de Mesoamérica fueron: la teotihuacana, en la meseta central de México; la olmeca, en la costa baja de Veracruz, también en la costa y al norte de la anterior; la zapoteca, en las tierras altas de Oaxaca, y la maya, en Yucatán, las tierras bajas del Petén, en Chiapas y en las tierras altas de Guatemala. Sus principales ciudades fueron, respectivamente, Teotihuacán y Azcapotzalco, La Venta, El Tajín, Monte Albán y Dzibilchaltún, Tikal, Uaxactun, Copan, Kaminaljuyú y otras. Más tarde, al florecimiento de la civilización habrán de desarrollarse: Teotihuacán (fases III y IV), Xochicalco, Mitla y Tenochtitlán.

En el Perú, los principales asentamientos urbanos surgen claramente de los centros ceremoniales que servían a territorios más o menos extensos como centros religiosos, administrativos y de redistribución de productos, que se convirtieron después en pequeños estados regionales. Los principales y más antiguos asentamientos en los que se advierte organización política son: La Galgada, Kotosh, Huaricoto, Huaca de los Reyes, Casma y Sechín, Las Haldas y Chavín, de origen aún precerámico. Más tarde habrán de desarrollarse notables centros urbanos como Tiahuanaco (Bolivia), Huari, Huiracochapampa, Pikillacta, Pachacamac, Cahuachi, Chanchán y, finalmente, Tumipampa (en Ecuador) y el Cusco.

La evolución urbana en América se desarrolló con características peculiares que la diferencian de la del Viejo Mundo; siendo culturas hidráulicas y esencialmente agrarias, en las ciudades se concentró un porcentaje reducido de la población total perteneciente a cada cultura, la mayoría de los habitantes permanecieron junto a los campos de cultivo, tendiendo más bien a agruparse en pequeñas aldeas autosuficientes (*llactas*) no muy diferentes de las que subsisten en vastas regiones de los Andes. Las ciudades eran, fundamentalmente, centros redis-

tributivos. Casos excepcionales, por diferentes razones, fueron Tenochtitlán y el Cusco, las capitales de los últimos imperios, azteca e inca, respectivamente. En el caso de Tenochtitlán, ninguna otra ciudad de América tuvo una población tan numerosa, como se desprende de los relatos de los cronistas del primer momento de la conquista de México, aunque no se haya podido determinar con certeza, y tampoco ninguna otra ciudad adquirió características y funciones tan dinámicamente urbanas como la capital azteca.

El Cusco fue la capital del Imperio de los Incas desde sus orígenes y el punto de partida de su expansión, y salvo un breve interregno cuando Huayna Cápac trasladó su residencia a Tumipampa, siguió siéndolo hasta el asentamiento de la colonización española en el Perú. Además de lugar de residencia de la corte y de la nobleza de los demás estados y provincias conquistados, era un inmenso santuario con los dioses incaicos y con los más importantes de las etnias incorporadas; sólo en el Cusco había 85 santuarios o *huacas* y en sus comarcas 333. Los orígenes del Cusco, como del propio Imperio, se pierden en el mito y la leyenda; debió ser un modesto centro ceremonial, pero todos los incas construyeron palacios que habitaron junto con los miembros de sus *panakas* reales, de las cuales quedaban sus momias como cabeza. En su última reedificación, la ciudad del Cusco fue concebida y trazada en forma de puma, con la cabeza coincidiendo con la fortaleza de Sacsayhuaman y la cola en la unión de los ríos Tullumayo y Huatanay. Existe un significativo paralelismo entre el Cusco y Roma, pues a partir de estas capitales se ensancharon y consolidaron las posiciones de ambos imperios. La expansión del Tahuantinsuyo como la del Imperio Romano estuvo sustentada en una poderosa fuerza militar, en una extraordinaria red de caminos, en una administración muy eficiente y en un bagaje de conocimientos y técnicas superiores a los de los pueblos conquistados. La ciudad del Cusco era realmente hermosa, con palacios, templos, casas y recintos cuyos restos suscitan el asombro de quienes los contemplan; las increíbles junturas de las enormes piedras perfectamente ensambladas le dan un aspecto majestuoso e incomparable. Los arquitectos, verdaderos maestros en todo lo que se ve, eran profesionales al servicio del Estado. Entre las más hermosas construcciones destacan el palacio de Pachacútec, que se denominó *Casana*, la casa de las *acllas* o mujeres escogidas, el palacio de Pucamarca y el templo de Koricancha, sobre cuyos muros los españoles edificaron el templo de Santo Domingo. La riqueza de este templo fue muy grande. Refieren los cronistas que, además de las estatuas de tamaño natural hechas de oro,

había muchos recintos cuyos muros estaban enchapados con planchas de oro, así como “otras cuatro casas no muy grandes –dice Cieza de León– y las paredes de dentro y de fuera chapadas de oro y lo mismo el enmaderamiento...”. Los incas construyeron y redificaron muchas otras ciudades en todo el territorio del Imperio, eran éstas centros redistributivos, “cabezas de provincia” les llamaron los españoles, entre las cuales las más importantes eran Huaytará, Tambo Colorado, Vilcashuamán, Pumpu, Huánuco Viejo, Marca Huamachuco, Cajamarca, Huanca-pampa, Tumipampa, Quito y otras ciudades prehispánicas.

9. Vestido y tejido

El vestido, en sentido lato, se refiere a la ropa que cubre el cuerpo ya sea para protegerlo, para guardar el pudor, para diferenciar a los individuos o para servir de ornamento. Es claro que en las distintas sociedades el vestido se usa como un medio de protección y abrigo, lo mismo que como expresión del sentido innato del pudor, o como un modo de realzar la figura y apariencia; sin embargo, estas funciones del vestido no son invariables ni necesariamente comunes en todas las culturas. La función protectora del vestido es bastante compleja, aunque la forma más obvia es la protección contra el frío. Es indudable que, por lo menos en las últimas épocas de su desarrollo, la vestimenta ha desempeñado una función importante de protección, más que cualquier otra, ya que los vestidos protegen no sólo de la sensación desagradable y de los males que causa el frío, sino que también actúan contra el calor en la medida en que éste es producido por la incidencia directa de los rayos solares. La ropa sirve también de protección contra otras clases de enemigos, tanto naturales como humanos, y hasta sobrenaturales en tanto y en cuanto se los imagina. Entre los enemigos naturales de los que el hombre ha tratado siempre de protegerse mediante la ropa están las espinas, las rocas cortantes o las asperezas del suelo, pero sobre todo los insectos y alimañas. Contra los adversarios, la vestimenta toma, en cierto modo, la forma de arma defensiva: los escudos, las armaduras o las cotas de malla, en épocas pasadas, y los cascos de acero, los chalecos blindados y otros aditamentos protectores de los soldados y policías de ahora. De la misma manera, ciertas formas de vestimentas confeccionadas con materiales especiales son usadas para protegerse de los accidentes que suelen ocurrir en situaciones, ocupaciones o deportes peligrosos, como los trajes de asbesto de los bomberos o los de los jugadores de béisbol y otros deportes bruscos que se usan fundamen-

talmente para protegerse y, al mismo tiempo, para proveer al hombre de medios de respiración en ambientes irrespirables, como, por ejemplo, los trajes de los buzos o de los pilotos y astronautas. También encontramos usos protectores del vestido o de ciertas prendas en cuanto se relaciona con la supuesta influencia de los espíritus y de la magia, que incluyen pinturas y dibujos simbólicos, que en un principio cumplían estos fines realmente utilitarios y que muchos de ellos, con el tiempo, se convierten en adornos al desligarse de sus funciones primitivas.

Es evidente que la capacidad del hombre para proteger su cuerpo de los agentes que pueden afectarlo ha hecho que sea capaz de vivir en todas las regiones y latitudes; pero no siempre puede encontrarse una justificación lógica al uso del vestido como protección contra los elementos; por ejemplo, la moda o los convencionalismos sociales de épocas pasadas que obligaban a las gentes a embutirse en incómodos ropajes en pleno verano o, a la inversa, las mismas y convencionales exigencias que obligan a las mujeres a soportar intensos fríos ataviadas con faldas cortas y medias ligeras. Así, pues, si bien en términos generales el vestido cumple una función necesaria en la adaptación al ambiente, no siempre son las ropas realmente adecuadas sino que se hallan influidas por diferentes factores culturales.

En cuanto al pudor, las normas del decoro y de la vergüenza resultan en extremo variadas en las diferentes culturas. Lo que para algunos pueblos es implícito y vergonzoso para otros no tiene la mayor importancia. Las sandalias romanas del siglo I hubieran avergonzado a una dama china de la misma época, para quien significaba una imperdonable falta de pudor la sola mención del pie, y no se diga nada de su exposición a la vista de otras personas. En algunas regiones del África mahometana una mujer puede mostrar los senos pero no la cara, porque ésta debe permanecer velada ante todos, excepto de sus parientes más cercanos, y hasta hace poco las mujeres javanesas no veían la menor impropiedad en mostrar el torso desnudo. En nuestra propia sociedad el vestido parece satisfacer dos tendencias contradictorias, sobre todo en las mujeres: por un lado cubrir las partes genitales o sus alrededores; por otro, embellecer la apariencia física e insinuar los atributos sexuales para llamar la atención y atraer las miradas. Podríamos decir aquí, aplicando a los vestidos femeninos lo que alguna vez se dijo de la alegoría, que es un modo de velar revelando y de revelar velando. Por otra parte, si el vestido se ha empleado como medio para resaltar las diferencias propias de cada sexo es, sin embargo, muy frecuente un hecho contrario: la ropa talar de las monjas y sa-

cerdotes niega tales propósitos. Una cuestión más compleja y contradictoria en la sexualizada sociedad de nuestro tiempo es la paradójica moda del “unisex”.

La función de simbolizar y expresar la posición y el *status* parece ser el único elemento común que se advierte en el vestido. Pese a las cambiantes modas de las diferentes épocas y lugares y en casi todas las culturas, primitivas y civilizadas, orientales y occidentales, el vestido y los adornos corporales constituyen un modo de identificación y expresión del rango, posición, *status* y otras funciones sociales que tanto el hombre como la mujer tienen en la sociedad. Así, por ejemplo, en el Perú de los incas, la ropa, sus calidades, colores y formas era un distintivo fundamental; mientras la gente común usaba ropa bastante burda y sencilla, los vestidos de las clases y castas privilegiadas eran confeccionados con telas muy finas (*kumpi*), primorosamente labradas y especialmente tejidas. De la misma manera, aunque la mayoría de los peruanos usaban adornos en las orejas, sólo los nobles y sacerdotes usaban enormes orejeras que motivaron que los españoles los apodaran de “orejones”. También en lo que concierne a la pintura facial, además de sus funciones estéticas, ésta tuvo otros significados: las esposas principales (*coyas*) de los monarcas incas, como las princesas de sangre real (*ñustas*) y las mujeres casadas de la nobleza (*pallas*), es decir, las mujeres de las castas dominantes se pintaban el rostro con cinabrio, trazándose una línea roja desde el ojo hasta la sien. Son también muy frecuentes las pinturas faciales y corporales de los guerreros, en las cuales se suelen simbolizar además su etnia, rango y *status*. El uso de mantos, cetros, coronas, bastones de mando, etc. es símbolo de realeza en casi todas las sociedades, como el de la banda presidencial de la jefatura en las repúblicas. En nuestra cultura, cuando el vestido suele llevar otro nombre, como el de “hábito” en el caso de los religiosos y el de “uniforme” en el de los militares, enfermeras, policías, niñeras, mozos, mayordomos, etc. sirve para distinguir a un grupo que tiene una profesión u ocupación específicas. Sería muy dilatado tratar de otras funciones, formas y clases de vestidos y de los contextos y patrones que señala. Veamos, más bien, algunos aspectos generales relativos a sus orígenes y fabricación.

Los orígenes del vestido son imprecisos, no han podido determinarse en los depósitos arqueológicos más tempranos. No obstante, es evidente que los neanderthales de la época musteriense del Paleolítico Medio, hace entre 70 y 80 mil años, que vivieron en Europa durante una parte de la glaciación de Würm, debieron tener algo con qué protegerse

del intenso frío. Se han hallado raspadores de hueso y raederas de piedra para desbastar las pieles que debió utilizar como vestimenta. En la fase auriñacense, hace alrededor de 40 mil años atrás, hay mayores evidencias porque se encuentran ya las primeras agujas de hueso, provistas de ojos, que prueban el conocimiento de la costura; tal vez las pieles ya eran ajustadas al cuerpo en forma de prendas de vestir. Parece ser que las ropas de los auriñacenses eran entalladas como las de los esquimales actuales, lo cual estaría indicando la difusión de la técnica del entallado en los pueblos cazadores de las regiones frías. Las agujas de hueso se hacen más frecuentes en las fases solutrense y magdalenienense del Paleolítico Superior y, además, aparecen otros artefactos tales como un posible pasador de presa, como la de un broche de collar. Esto estaría indicando que el hombre del Paleolítico había logrado ya fabricar prendas de vestir a principios del musteriense y, con toda seguridad, en el magdalenienense. De épocas posteriores existen ya dibujos de vestidos en el arte rupestre.

A medida que los habitantes de las zonas tropicales se aventuraron hacia el norte, hubieron de buscar protección contra los elementos de la naturaleza y para ello utilizaron los materiales más a la mano: pieles para procurarse calor, plumas para defenderse de la lluvia y tiras de cuero para proteger los pies de las asperezas del suelo.

En cuanto a los materiales, técnicas y formas de la vestimenta, ésta requiere, en primer lugar, de materiales blandos y plegables, los cuales son escasos o, al menos, en los tiempos primigenios sólo eran utilizables unos tanto de origen animal como vegetal. Entre los primeros, el más simple, y al parecer la primera forma empleada, fue la túnica o manto sencillo, hecho de la piel de un animal grande. No obstante, aunque sólo sea así de elemental, requiere de un proceso previo porque el cuero sin tratar se pone duro y rígido al secarse. Algunos grupos humanos ablandan el cuero remojándolo y golpeándolo alternativamente hasta hacerlo flexible; pero hay otras técnicas al respecto. Por ejemplo, los esquimales ablandan las pieles masticándolas pedazo a pedazo, otros pueblos las ablandan frotando el cuero con grasa, estiércol y otras sustancias, al mismo tiempo que lo van majando con mazas de piedra o de madera. Una técnica más avanzada es el curtido, que consiste en tratar las pieles con sustancias vegetales que contengan tanino, como la corteza del roble o la sabia del saúco. Pero el curtido estuvo circunscrito a determinadas áreas y a unas cuantas culturas tecnológicamente más avanzadas. En los climas fríos los mantos hechos con pieles de animales grandes pudieron mejorarse recortando los bordes, cosiéndolos y

ajustándolos a la forma del cuerpo, y donde habitaban animales pequeños pronto se encontraron métodos para unir las pieles, técnica que como ya vimos parece ser por lo menos del auriñacense. Otra técnica usada por algunos pueblos asiáticos es la del fieltro, que consiste en el enrollamiento, batido y compactación de fibras animales. Las telas obtenidas por estas operaciones se usaban ya desde el Neolítico para hacer sombreros, zapatos, cubiertas de carpas, pero no para confeccionar vestidos propiamente dichos, a causa de su grosor y poca flexibilidad.

Los vestidos simples de fibras vegetales tienen su primer exponente en las faldas de hierba fabricadas por algunas etnias de Oceanía y de la selva amazónica, y consisten en hierbas atadas a un cordón o ceñidor. Prendas similares se obtienen también de determinadas cortezas que han sido machacadas hasta producir manojos de fibras que a veces son entrelazadas. La *tapa*, muy usada en las islas del Pacífico, es un tejido que se saca de la pulpa machacada de la corteza interior de la morera, que se seca al sol y se decora con pigmentos naturales. Esta clase de tejido primitivo pudo haber influido en la invención del papel, atribuida a los chinos, la cual originalmente consistió en una estera de pulpa de morera machacada y endurecida. Todos los demás vestidos de fibras vegetales implican ya la técnica del tejido. El modo más burdo de conseguir fibras más o menos parejas es su simple torsión en forma de cordones delgados enrollándolas sobre el muslo y luego entretejiéndolas de distintas maneras.

En la región andina los vestidos más antiguos de tejido proceden de los yacimientos precerámicos de la costa central y datan aproximadamente de 6.000 años. Las fibras usadas en estos primeros tiempos fueron todas de origen vegetal, como la totora, el junco, la pita de maguey y, finalmente, el algodón. Las técnicas más primitivas son el anillado, el enlazado y la red; todas ellas uniendo las fibras unas con otras o, en el caso del anillado, retorciendo una misma hebra en forma de anillos hasta obtener lienzos más o menos uniformes. El entrelazado tiene una estructura parecida a la de las esteras, fabricadas desde mucho antes.

Tejido

El tejido propiamente dicho, esto es, el arte de hilar las fibras naturales convirtiéndolas en filamentos largos y tejerlos en telas o lienzos, tuvo sus orígenes en el Neolítico. Las plantas de las que se obtenían las mejores fibras naturales empezaron a ser cultivadas para su utilización como materias textiles. Aparecen primero las de fibras blancas: lino, ra-

mio, yute y cáñamo, a las que siguieron el algodón y las de origen animal, como la lana y la seda. El lino se cultivaba ya en Fayum, donde aparecen las evidencias más tempranas de los cultivadores egipcios. En Asia se usó y cultivó otra variedad de lino, lo mismo que en Europa, donde apareció otra variedad local. El algodón se cultivaba en el valle del Indo poco después del año 3000 a.C. Por la misma época se utilizaba ya la lana en Mesopotamia. Pero antes de que se lograra obtener el tipo de ovejas productoras de lana por medio de la crianza y el cruzamiento, pues las primeras no eran lanudas, se sirvieron del pelo de cabras para confeccionar una especie de tela parecida más bien al fieltro. Por la misma época se hallaban en experimentación también las primeras técnicas de la tejeduría en la región andina, sobre la base del algodón y la lana de los camélidos.

Invencción previa al tejido, pero no imprescindible, es la del torno de hilar. El instrumento más sencillo y difundido que lo reemplaza es el huso, visto con tanta frecuencia en nuestras hilanderas serranas. El huso consiste en una ligera varilla de madera que lleva como volante en miniatura un pequeño contrapeso para mantenerlo girando –y sirve a la vez de bobina– con el impulso rotativo de los dedos. Con una mano la hilander va estirando y juntando las fibras de un copo de lana o de algodón para convertirlas en hilo mediante la torsión a través del huso que hace girar con la otra mano. Aunque el procedimiento es muy simple, requiere de gran destreza para conseguir hilaturas parejas. El torno de hilar es una máquina que está compuesta por un castillo o ar-mazón que sostiene un eje con una rueda que sirve de volante accionado por un manubrio o un pedal que, con el mismo principio que el huso manual, sirve para juntar por torsión las fibras del algodón o de la lana en un hilo largo y parejo. Es una invención relativamente tardía y no fue conocida en América.

Pero de los instrumentos usados en el proceso textil, el fundamental es el telar, cuya invención ha sido otro de los grandes triunfos del ingenio humano. Entre los telares de más antigua data de los que tenemos noticias figuran los encontrados en Badarí, en el Alto Egipto, en el período llamado amuratiense, y en la Fase III de Sialk, en Irán. Como otros grandes descubrimientos e inventos precedentes, parece haber sido obra de las mujeres. El telar es una maquinaria compleja y los hay de varias clases y formas; su uso y funcionamiento no son menos complicados, por lo que obviamos su descripción. En el Nuevo Mundo, el verdadero telar sólo se encuentra en México, en América Central y en el Perú.

Entre los pueblos del mundo que mayor desarrollo lograron en el arte textil, los antiguos peruanos son considerados por muchos expertos como los tejedores más prominentes de todos los tiempos. En efecto, los estudios realizados por los más notables especialistas prueban que los antiguos peruanos dominaban prácticamente todos los métodos conocidos del arte textil y su decoración, exceptuando la impresión a rodillo, a molde y otras técnicas inventadas ya por las modernas sociedades industrializadas. Algunos tejidos peruanos, por la finura de su ejecución, por las técnicas y métodos empleados y por la originalidad de su factura no han podido ser igualados. Entre los tipos de telas que elaboraron se encuentran trenzados de todas las clases, paños y lienzos llanos, telas cruzadas o asargadas, guías, tejidos de urdimbre y de trama de tipo encaje, brocados, tapices, bordados, tejidos tubulares, nudos pilote, gasas, encajes, mallas, tejidos de punto y otras muchas clases de telas que son imposibles de reproducir por medios mecanizados.

Igualmente lograron una gran perfección en el dominio de la tintorería; los colores indelebles eran fijados al calor y al frío por inmersión o sobre un mordiente de alúmina. El color púrpura era suministrado por la cochinilla (*coccus cacti*) y el rojo por el cinabrio, el amarillo por la retama y diversas variedades de ocre, los colores pardos por muchas variedades de sustancias vegetales y el azul por el índigo o añil. Mil años antes de Cristo se alcanzó en Paracas la supremacía universal del tejido. Algodón, lana de camélido, plumas y hasta cabellos humanos eran los materiales más empleados. Llama la atención, por otra parte, que sin tijeras, ni agujas de acero, ni otros instrumentos de hierro, y con solo elementales y rústicos instrumentos como los que emplearon hayan podido lograr la perfección y la belleza que ahora admiramos en los más importantes museos del mundo. Es realmente asombroso y es la técnica alcanzada en su puro sentido lo que más hay que admirar. La gran mayoría de las telas peruanas antiguas proceden de la costa, donde por las condiciones del clima se han conservado mejor. Las momias, al igual que las egipcias, eran envueltas con profusión de telas finamente elaboradas, probablemente con el fin específico de servir como prendas mortuorias. Pero a juzgar por otras muestras procedentes de las tierras altas, no hay duda de que los serranos las produjeron tan excelentes como las de los grupos costeros.

En el antiguo Perú, y especialmente en época de los incas, el tejido no sólo sirvió para satisfacer las necesidades inmediatas de la vestimenta, sino que, como la cerámica, adquirió un contexto mucho más

amplio: representaba un ingreso básico en los recursos del Estado; se usaba como ofrenda en los sacrificios; era símbolo de clase y jerarquía sociales; se ofrecían tejidos como obsequio y señal de pacto amistoso; como dote; como tributo, etc. Además, era una forma de expresión estética por excelencia. El Estado incaico desarrolló una política textil organizada para asegurar la existencia de abundantes materias primas y la fabricación de los más finos tejidos. Dice Murra: "Ningún acontecimiento político o militar, social o religioso era completo sin que fueran ofrecidos géneros; quemados, conferidos, permutados o sacrificados. Tras los años, el tejer llegó a ser un gravamen creciente sobre el hogar campesino, una especialidad artesanal de importancia y, eventualmente, un factor en la emergencia de grupos de gremio, paniaguados del Estado, una categoría sin precedentes en la estructura social andina".

10. Transporte y comunicación lejana

El transporte en su significado más elemental es la conducción de cosas o personas de un lugar a otro, y es una actividad más antigua que el hombre mismo, si se tiene en cuenta que los animales transportan a sus crías y también objetos de un sitio a otro. El hombre en un principio buscó y aprovechó los frutos de la naturaleza, según sus necesidades y posibilidades, abandonando lo que sobraba o regresando por ellos. Parece razonable suponer que llegó el día en que llevó el resto a un lugar seguro para su futuro aprovechamiento, primero debió acarrearlos en sus brazos o sobre sus espaldas, más tarde arrastraría las cargas más pesadas sobre el suelo o sobre la rama de un árbol que después habría de convertirse en rastra o narria.

En contraste con los demás primates, los grupos humanos, desde los más primitivos, han establecido campamentos o moradas que ocupaban por algún tiempo hasta encontrar un lugar mejor. En consecuencia, los miembros económicamente productivos tenían que alejarse para buscar alimento y regresar a sus campamentos para aprovecharlos con las mujeres, los niños y los viejos que allí quedaban, o para almacenarlos previniendo momentos de escasez. Cuando agotaban la provisión de los alrededores había que trasladar el campamento a otros parajes y es así que se veían obligados a trasladar a los niños más pequeños y sus rudimentarios enseres de un lugar a otro. Es probable que los australopithecus hayan tenido ya estos afanes, pero con toda seguridad los tuvo el *Pithecantropo* hace 750 mil años. No existen, sin embargo, pruebas directas del transporte en todo el Paleolítico; las primeras datan del

Mesolítico escandinavo, de la cultura maglemosa, cuyos miembros utilizaban almadías, balsas y canoas simples construidas de un solo tronco; pero son los patines de trineo hallados en un estrato mesolítico de los pantanos finlandeses los restos del vehículo más antiguo de cuantos se han conservado.

La invención más decisiva en el transporte se dio cuando el hombre enjaezó al buey. Desde entonces comenzó a dominar y a emplear una fuerza motriz distinta a la proporcionada por su propia energía muscular. Fue el primer paso a la máquina de vapor y al motor de petróleo y parece que ya lo consiguió en Asia alrededor del año 4000 a.C.

No sabemos cómo fue el proceso que dio origen a la rueda, tal vez si las piedras redondas o los rodillos que se colocaban debajo de las rastras para acarrear materiales pesados evolucionaron hacia la rueda. Como quiera que haya sido, hay indicios de su empleo en Asiria, en la fase Tell Halaf, que puede fecharse en alrededor del año 3500 a.C. Ya las figuras procedentes de Tepe Gawra muestran carros de dos y cuatro ruedas cuyo uso era general por el año 3000 a.C. Por las esculturas procedentes de las tumbas sumerias del tercer milenio pueden deducirse incluso detalles de su construcción. Las ruedas eran hechas de tres piezas de madera dura ensambladas entre sí y rodeadas con llantas de cuero sujetas con clavos de cobre. Las ruedas de estas etapas giraban junto con sus ejes que eran asegurados al cuerpo de la carreta mediante correas de cuero. Alrededor del año 2000 a.C. se usaban vehículos con ruedas desde el valle del Indo hasta las costas sirias. Antes de terminar el segundo milenio el invento era conocido desde China hasta Suecia. Las ruedas de radios se conocían ya en el año 2700 a.C. Y al combinarse el uso de la rueda con otros inventos y descubrimientos la eficacia del transporte se acrecentó enormemente.

El animal de carga más antiguo parece haber sido el asno, oriundo de África oriental. Antes del año 3000 a.C., ya domesticado, era presumiblemente empleado en Egipto para el transporte. En tal sentido y con certeza eran usados asnos en Siria y Mesopotamia a comienzos del tercer milenio. En cuanto al caballo, se ha encontrado sus huesos en Sialk (Irán) y en Aman (Turquestán) procedentes del cuarto milenio, que pudieron ser criados para proveer carne y, probablemente, leche de yegua, pero no hay evidencias de que se lo utilizase como animal de carga o de equitación sino hasta el año 2000 a.C.

Así, pues, antes de terminar el tercer milenio, la energía de algunos animales, por un lado, y la rueda, por otro, habían proporcionado a las culturas del Viejo Mundo una fuerza motriz y un equipo para el trans-

porte por tierra, que no fueron reemplazados sino hasta el siglo XIX de nuestra Era. Los caminos pavimentados, algunos de los cuales existen hasta ahora, empezaron a construirse hacia el año 1500 a.C. Posteriormente los romanos extendían el más grande y admirable sistema de calzadas, con 80 mil kilómetros, que se extendía desde el sur de Escocia, a través de Portugal, España, Francia, y a lo largo de la costa norte del Mediterráneo, hasta la India; por el norte de África llegaba hasta las Columnas de Hércules (entre Europa y África, en Gibraltar). Unos 24 mil kilómetros de estas carreteras recorrían Italia y gran parte estaban pavimentadas.

En cuanto al transporte por agua, si bien las balsas y canoas fueron usadas desde el Paleolítico, hay evidencias del año 3000 a.C. de que el viento proporcionaba fuerza motriz para la navegación. Los polinesios de Oceanía, equipados sólo con herramientas de piedra, construían embarcaciones a vela con capacidad para más de cien personas y con las cuales realizaban viajes de dos mil kilómetros o más. Pero la prueba más antigua de la existencia de navíos la ofrecen algunos jarrones egipcios algo anteriores al año 3000 a.C., aunque se cree que estos barcos no eran egipcios sino originarios del Golfo Pérsico. Con el invento de la vela el hombre utilizó una fuerza inorgánica que siguió siendo la única para proveer fuerza motriz hasta la invención de la rueda hidráulica, a fines del primer milenio antes de Cristo. La navegación se sirvió exclusivamente de velas y remos hasta principios del siglo XIX, que marca los albores de la Era Mecánica. Hay, sin embargo, noticias históricas de que la primera máquina de vapor fue construida por Herón de Alejandría, matemático y físico griego que vivió entre los años 285 y 286 a.C. y que el primer barco movido a vapor fue el del español Blasco de Garay, construido en 1542 con permiso y subsidio de Carlos V. También el francés Denis Papin, en 1707, diseñó y fabricó un barco a vapor, lo mismo que el inglés Jonathan Hall, pero fue la construcción del “Clermont”, por Fulton, en 1807, lo que inició realmente la navegación a vapor.

Las vías y vagones de ferrocarril se utilizaban en las minas europeas a principios del siglo XVI, tal vez desde antes; sin embargo, hasta los primeros 25 años del siglo XIX no sustituyeron un elemento integrado al transporte. En cuanto al automóvil, se conservan grabados de “automóviles” mecánicos que datan de 1515. El francés Cugnot construyó un vehículo movido por vapor de agua que hizo funcionar en 1769. Sólo en Inglaterra se experimentaron más de 70 vehículos entre 1820 y 1840, sin embargo, la era del automóvil no se inició sino hasta principios de

nuestro siglo. Los primeros ensayos de viajes aéreos datan también de tiempos antiguos; existen ciertas muestras de intentos de emplear planeadores en China y Egipto hace 20 siglos. Leonardo de Vinci diseñó máquinas para volar, pero la aviación hubo de esperar hasta principios de nuestro siglo para convertirse en realidad.

Hemos dicho que el transporte es, en sentido general, la conducción de una cosa o persona de uno a otro lugar, pero debemos agregar que dentro de las cosas que se transporta se comprenden también sonidos e imágenes, signos, símbolos e ideas. Resulta entonces que con el desarrollo de la producción y de las múltiples relaciones que determina tienen que organizarse mecanismos efectivos de vialidad, tanto de los objetos materiales como inmateriales. Este mecanismo es, en general, el sistema de comunicaciones, en tanto las cosas, símbolos e ideas sean trasladados de un lugar a otro por cualquier medio o vehículo, como la trama que a través de la distancia pone en contacto a los individuos y a las sociedades. El transporte resulta, así, un medio de comunicación fundamental en cada uno de los aspectos de la actividad económica y productiva en general. Puede decirse que el transporte es el mecanismo integrador de todos los elementos de la producción y de la economía, tanto doméstica como de relación, y debe ser considerado como un conjunto específico, una forma de organización con sus propios subsistemas y su peculiar economía. La economía del transporte comprende dos aspectos: la estructura económica existente en el propio transporte y la de la relación del transporte con la organización de la sociedad en general. Así, pues, el transporte es un factor fundamental en el desarrollo socioeconómico que, a su vez, está determinado por dicho desarrollo. La distribución de la producción con sus propias tecnologías, de las materias primas, la difusión de los inventos y el desplazamiento de las personas y las poblaciones por la superficie de la tierra serían imposibles sin los sistemas del transporte; ni los productos útiles podrían ser enviados lejos de sus fuentes de origen y cada comunidad tendría que consumir lo que produce y producir casi exclusivamente para satisfacer sus propias necesidades, lo que sucede con las pequeñas y poco desarrolladas sociedades denominadas de “economía de autosubsistencia”. Sin el transporte las razas y los grupos humanos estarían confinados a sus regiones originarias y las diferencias culturales serían enormes, determinadas en muchísimo mayor grado por el hábitat. El descubrimiento de nuevas tierras y el establecimiento de los imperios colonialistas son también consecuencia del transporte. Se ha dicho que la civilización es una “planta acuática” y es porque los pueblos que más se han desarrollado han buscado establecerse junto a los ríos y a las orillas de los mares en busca de facilidades para el transporte. La expansión de la civilización y el desarrollo

social en grandes áreas se deben a la construcción de carreteras, canales, ferrocarriles y otras vías que precedieron a los oleoductos, cables, líneas telegráficas y telefónicas, aeropuertos, estaciones de radio y de televisión y, por último, a los satélites que giran alrededor del planeta.

11. Tecnología y organización del trabajo

Hemos definido la producción como la forma en que el hombre mediante el trabajo satisface sus necesidades tanto naturales como sociales. De esta manera, la actividad que determina el desarrollo de la cultura y consecuentemente los cambios de la historia es el trabajo. El trabajo es un término común que abarca todas las acciones productivas del hombre en los diversos sectores de la cultura. El trabajo es diferente del mero juego, lo mismo que de la receptividad pasiva, de las acciones instintivas y de los movimientos sin propósito productivo, aun cuando sean voluntarios. Por eso, ante todo, debemos distinguir el trabajo como la actividad que se orienta hacia la satisfacción de las necesidades, pero no directamente sino a través de mediaciones. Es una actividad vital, específica, que distingue al hombre del animal, que lo relaciona con la naturaleza y que determina, al mismo tiempo, la *relación recíproca entre los hombres*. En la acción del trabajo, al fabricar sus herramientas, al utilizar y transformar los elementos naturales, el hombre media, regula y controla con su propia acción su metabolismo con la naturaleza y con ello objetiva su actividad como un quehacer específicamente humano. Con la acción del trabajo se originan constantemente objetos, actitudes o ideas con los que se altera paulatinamente el mundo circundante; pero como el hombre no es un ser solitario sino social, miembro de un determinado grupo social, el trabajo es algo que debe hacerse no sólo en beneficio del que lo efectúa sino, fundamentalmente, con proyecciones sociales. Para que una acción sea considerada como trabajo, además de las condiciones señaladas, debe significar también un gasto de energía de acuerdo con las normas sociales, mejor dicho con un valor social positivo. Esto nos lleva a diferenciar una serie de acciones que, en el plano ético, deben llamarse trabajo, de acuerdo con las normas sociales de convivencia; así por ejemplo, no se puede calificar de trabajo al esfuerzo que realizan los asaltantes de un banco, como tampoco al “trabajo” de las prostitutas.

El trabajo es un gasto de energía destinado siempre a superar la resistencia que las circunstancias o los objetos oponen al propósito. El hecho de que esta resistencia sea inercia física, gravedad, cohesión, im-

permeabilidad de la materia o inercia humana que actúan como obstáculo, no tiene importancia; tampoco importa, en este sentido, que la energía para vencer la resistencia sea un esfuerzo físico, mental o moral. El trabajo debe estar destinado a producir un cambio social, por infinitesimal que sea, y supone que el objeto sobre el cual actúa es perfectible de alguna manera, en ello radica el germen del progreso.

Ahora bien, la habilidad y pericia con que se realiza el trabajo para lograr mejores resultados –en otros términos: la mejor manera de hacer las cosas– es lo que llamamos técnica, que ya abstraída como un concepto general constituye un conjunto de conocimientos y aptitudes propios de una determinada ocupación y especialidad. La técnica implica siempre perfectibilidad de las actitudes como de los objetos que son resultado, con la consiguiente economía de esfuerzo, de tiempo o de materiales. Como la técnica requiere de conocimientos, hábitos y experiencias, cuesta cierto tiempo aprenderla, por ello significa la racionalización de las actividades en el seno de cada sociedad. Hablamos de técnica como un concepto general, pero como a cada ocupación se asignan diferentes sectores de la sociedad aparecen las especializaciones que, a su vez, con el ejercicio del trabajo, mejoran y perfeccionan las técnicas. Hablamos entonces de técnicas en plural, ya que la técnica, en singular, no puede ser aprendida como un arte generalizado para todos los individuos. Por otra parte, en el proceso de producción, cuando ésta se torna más compleja, las técnicas se dividen o segmentan en determinado número de operaciones distintas, llevadas a su extremo en las modernas sociedades industrializadas.

En las sociedades llamadas “primitivas”, mejor dicho de economías de subsistencia, que no logran producir mayores excedentes por sus escasos recursos, el trabajo se halla dividido simplemente por las ocupaciones propias de la edad y del sexo; son los llamados pueblos de *tecnología simple*, puesto que en ellos no existen todavía especialistas, al menos en un grado determinante de la fisonomía económica. Todos los miembros del grupo pueden, en general, realizar los mismos trabajos que hacen los demás individuos de su sexo y edad, salvo algunos especialmente dotados o el jefe de la banda.

La especialización y con ella la *verdadera división del trabajo* surgen cuando las sociedades logran producir un superávit alimenticio que permite a los individuos dedicarse ya no exclusivamente a la búsqueda o producción de alimentos sino a otras ocupaciones. Es decir que la especialización y la “verdadera” división del trabajo se dan en sociedades que logran obtener excedentes cambiables. Esto ya ha sido demostrado

por los testimonios arqueológicos de la historia cultural de aquellas áreas que han sido focos de eclosión de la Revolución Neolítica, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo. Debido a que la producción de alimentos logró un rápido y notable crecimiento, las sociedades no solamente crecieron en población sino que lograron también un marcado y veloz perfeccionamiento tecnológico.

Claro que el proceso no es tan simple como venimos exponiéndolo; existen una serie de hechos y excepciones que hemos tenido que pasar por alto. Así, por ejemplo, el hombre primitivo no está condenado a dedicar lo esencial del tiempo a luchar por sobrevivir, como podría sobreentenderse por la manera tan esquemática como estamos explicando el proceso. Estudios recientes sobre el tiempo de trabajo en el seno de ciertas comunidades de cazadores y recolectores muestran que la parte dedicada al ocio es allí mayor que en las sociedades agrícolas. Es más, no es correcta la suposición de que la vida era sumamente difícil para nuestros antepasados de la Edad de Piedra; hay testimonios arqueológicos del Paleolítico Superior que demuestran que los cazadores de aquellas épocas tuvieron niveles de comodidad y seguridad relativamente elevados y habían logrado un control absoluto en los procesos de quebrar, tallar y dar forma a las rocas de gran dureza con una técnica tal que, como alguien los ha calificado, fueron “los mejores artífices de la piedra de todos los tiempos”. Entre otras buenas condiciones de vida de nuestros antepasados paleolíticos, J. Lawrence Angel ha mostrado que hace 30 mil años los adultos morían con un promedio de 2,2 dientes faltantes, en el año 6500 a.C. lo hacían con 3,5 y en tiempo de los romanos con 6,6, y aunque pueden haber factores genéticos que hayan podido tener intervención en los cambios, se sabe que la estatura y el estado de la dentadura y de las encías depende, en gran medida, de la ingestión de proteínas, lo que a su vez determina el bienestar general. Angel llega a la conclusión de que hubo una verdadera depresión en la salud del hombre con posterioridad al “punto máximo” del Paleolítico Superior. Es también evidente que la Revolución Neolítica aumentó la cantidad de trabajo socialmente necesario, hecho que pone en cuestión la opinión común de los evolucionistas, según quienes el gran salto tecnológico del Neolítico, al aumentar la cantidad de tiempo libre disponible, permitió el avance cultural general; este avance es evidente pero requiere explicarlo en función de otros factores. Por otra parte, la existencia de un producto excedente no implica automáticamente la elevación de las fuerzas productivas. También el concepto de “economía de subsistencia” o de “autosubsistencia” ha sido cuestionado

porque, según algunos, enmascara el hecho de que estas economías o, mejor dicho, las sociedades con este tipo de economías no se limitan a la producción de bienes de subsistencia, sino que producen un excedente destinado al funcionamiento de estructuras sociales tales como el parentesco, la religión, etc. No obstante, en términos generales, el proceso de transformación y desarrollo de las sociedades es como venimos exponiéndolo.

La división del trabajo llamada *natural*, basada en las ocupaciones propias de la edad y del sexo de los individuos es universal. No existe ninguna sociedad que no la tenga, pero no es esta forma de división del trabajo la que determina la formación de los estratos sociales, como veremos después. Son la llamada *verdadera división del trabajo*, lo mismo que la propiedad de los medios de producción, la acumulación de riqueza y el control de los excedentes de la producción los factores que determinan la estratificación de las sociedades, empezando quizá por el hecho de que la adquisición de conocimientos técnicos proporciona a quienes los poseen una autoridad real y objetiva sobre quienes no los poseen, porque de estos conocimientos depende a la postre la supervivencia e integridad del grupo social.

12. Reciprocidad y redistribución

Al referirnos a la sociedad (capítulo V), dijimos que es la forma de supervivencia de los individuos de las especies gregarias, incluyendo al hombre, puesto que las actividades necesarias para sobrevivir están repartidas entre los individuos que conforman una determinada sociedad; asimismo, nos referimos a lo que hemos denominado el *mecanismo de astringencia social* (la “apetencia social” le llama Wheeler), mecanismo o fuerza que cobra sentido y se entiende mejor cuando nos referimos a la mecánica social de la producción. Y es así que la idea de Marcel Mauss de que en la estructura social existe un principio subyacente y fundamental, impreso en el espíritu humano, que consiste en la obligación de dar, recibir y devolver, y es la clave para comprender los fenómenos de interacción social en todas las sociedades y en todas las épocas, es el resorte que vincula a los individuos entre sí y a los individuos con los grupos y a los grupos con otros grupos. La reciprocidad, si se quiere, es la proyección en la sociedad humana del principio físico de acción y reacción, puesto que la acción de un individuo, o la de un conjunto determinado de individuos, causa una reacción o un cambio en otro u otros individuos. Es un principio universal de conducta derivado del

hecho primario de que al actuar de acuerdo con sus propios instintos, los individuos están determinando una autorregulación que armoniza las relaciones dentro del grupo, en el que se sustentan no sólo las maneras del intercambio de bienes y servicios sino todas las formas del comportamiento social.

No hay duda de que la organización de todas las sociedades, antiguas y modernas, primitivas o desarrolladas, reposa en la *reciprocidad*, pero el problema de su comprensión está en la limitación con la que se ha entendido este concepto, al referirlo solamente al intercambio de bienes y servicios en las colectividades preindustriales. No obstante, como dice Lévi-Strauss destacando la proposición de Mauss: “Para entender los fenómenos sociales se tiene que apelar a las estructuras fundamentales del espíritu humano... esas estructuras se sustentan en la dialéctica entre el ‘yo y los otros’. En esta oposición es donde se resuelve la idea de la reciprocidad”.

Sin embargo, para que funcione fluidamente y no se interrumpa la cooperación, hay implícita una exigencia fundamental, cual es el equilibrio, la equidad. Por la variada naturaleza de las cosas y de las acciones humanas no se pueden reciprocarse unas y otras de la misma manera; de allí que la equidad es producto de una forma de evaluación que establece cada cultura en función de sus experiencias, valores, intereses y circunstancias. Se estructuran sistemas de acciones y retribuciones, regulados por un orden que busca eliminar los conflictos y establecer un equilibrio que, en términos jurídicos, se entiende como *justicia* y que cuando se explicita en un cuerpo de normas con mediación del Estado se entiende como el *derecho*. De esta manera, la reciprocidad resulta ser la base de lo que se establece como *personas*, *derechos reales* u *obligaciones* en el derecho moderno, así como de toda forma de contrato y, naturalmente, de la economía y del comercio.

13. Intercambio

En las sociedades de subsistencia, en las que no existe una “verdadera” división del trabajo, el intercambio de bienes y servicios tanto interno como externo son muy débiles. Este intercambio, aun cuando reviste formas muy variadas, se produce siempre bajo algunos patrones de reciprocidad, fundamentalmente sobre la base del parentesco, y si alguna familia obtiene excedentes disponibles se hallará siempre procedimientos formales de *redistribución*. Richard Lee refiere cómo se realizan la reciprocidad y su contraparte, la redistribución, entre los kung,

bosquimanos del desierto de Kalahari, en África del suroeste: Por la mañana –refiere– un grupo de adultos abandona el campamento para pasar el día recolectando o cazando y cuando vuelven al atardecer con el alimento que han encontrado todo lo que traen es compartido por igual, prescindiendo de cualquier cosa que hayan hecho los otros miembros de la banda, así hayan estado durmiendo o cazando. Al día siguiente otro grupo distinto de recolectores y cazadores sale del campamento y cuando regresa al atardecer se repite la misma forma de distribución de alimentos. En algunas circunstancias pueden existir desbalances en el dar y recibir, pero a la postre todos los adultos habrán participado en la caza o en la recolección y habrán dado y recibido alimentos. Ésta es la primera y más elemental forma de redistribución que se haya registrado, pero existe una enorme variedad de formas y contextos recíprocos y redistributivos.

En los contextos preindustriales, donde no se conocen el dinero ni la economía de mercado, no existen dádivas ni generosidad, son incompatibles con las normas de la reciprocidad en primer grado, es decir, simétrica o directa; una cosa se recíproca con su equivalente y el trabajo con la misma forma de acción. Entre los semai de Malasia –refiere Dentan– nadie da nunca las “gracias” por la carne recibida de otro cazador. Después de luchar todo el día arrastrando hasta el campamento un cerdo muerto, con el calor de la jungla, el cazador permite que su presa sea dividida en partes iguales que se distribuyen entre todo el grupo. Expresar gratitud por la parte recibida indica que se es un tipo de persona que calcula cuánto da y cuánto recibe, lo que es muy mal visto. De igual manera, en las lenguas del antiguo Perú no existe el término ni el significado de “gracias”.

En las antiguas sociedades de los Andes, la reciprocidad se organizó en distintos niveles de interacción. El primero entre los individuos y grupos parenterales, uno a uno, como ayuda mutua de trabajo e intercambio restringido de bienes (trueque). En este caso la denominamos reciprocidad horizontal o *simétrica*, que regía para el nivel directo y más bajo de la organización comunal. En este nivel las obligaciones de los individuos o grupos familiares significaban los mismos derechos, es decir la obligación de dar significaba el derecho de recibir. Naturalmente, alrededor de este principio básico se estructuraron modalidades y particularidades que configuraron diversos patrones de intercambio, obligaciones diádicas con sus símiles (mitades) con el fin de obtener un máximo de seguridad en sus relaciones. Requirió también normas que mantuvieran el equilibrio entre las partes. A esta forma de reciprocidad,

corresponde, por ejemplo, el trabajo que se denominó *ayni* entre los quechuas, el cual era el intercambio de trabajo por trabajo, con diversas formas de préstamo y devolución. Un segundo nivel de reciprocidad (ya asimétrica) se dio entre los miembros de una comunidad y sus señores étnicos (*kuracas*) o sus *buacas* (deidades) y *mallquis* (antepasados). En este caso los servicios, mejor dicho el trabajo y los productos entregados por los grupos parenterales ya no eran retribuidos de la misma manera sino mediante dones y beneficios por parte de los gobernantes, entre estos beneficios estaban, naturalmente, la redistribución y el arbitraje en situaciones de conflicto, disposiciones de interés colectivo hasta obsequios y deferencias e incluso fiestas; por parte de las *buacas* y *mallquis* eran la protección y ayuda sobrenaturales la forma como reciprocaban el culto y el respeto que les tributaban.

El trabajo prestado en forma colectiva se realizaba en forma festiva con reparto de chicha, coca y alimentos. A esta forma de trabajo, a la redistribución y a la retribución en bienes y dones desde un nivel jerárquico superior, corresponde lo que en la época prehispánica se denominó en quechua *minka*, denominación que aún se usa entre las colectividades andinas para la realización de trabajos y obras de bien común.

Dentro de esta forma de reciprocidad-redistribución jerarquizada, se dio un tercer nivel de relaciones cuando aparecieron los primeros estados, los cuales a cambio del trabajo que arrancaban a sus tributarios les reciprocaban con beneficios tanto colectivos como personales, comenzando por permitirles el uso de la tierra de disposición del Estado teocrático, pasando por la protección económica y militar y terminando por la redistribución masiva y organizada de productos de necesidad material (alimentos, ropa y utensilios) como de alto contenido simbólico e ideológico, que afianzaban al mismo tiempo la dominación, como fueron la coca, chicha y especialmente el *mullu* (conchas de *Spondylus*), que se tenía como objeto muypreciado por sus cualidades sagradas, ya que constituía alimento de determinadas divinidades. Si bien la reciprocidad en este nivel debió tener muchas y complejas formas de organización y particularidades en cada sociedad, se trata, en primer término, de la relación súbdito-Estado resuelta a través de las correspondientes obligaciones recíprocas: tributo por seguridad social. En la época de los incas, el trabajo era prestado al Estado, o mejor dicho a los incas y sus *panakas* que conformaban el Estado, como obligación étnica, por turnos y de acuerdo con las necesidades de la casta reinante. Le llamaron *mita* y esta forma de prestación de trabajo fue también utili-

zada por los españoles en la explotación de las minas, obrajes y granjerías, como tributo de los vasallos indios a la Corona española.

En la forma estratificada de redistribución los trabajadores deben contribuir a los fondos del Estado o sufrir represión y castigos. Como dice Harris, la expresión de este poder en el ámbito de la producción y del intercambio da lugar a la subordinación económica de los trabajadores y su pérdida, parcial o total, del control sobre la producción y el intercambio; en especial, los trabajadores pierden el control sobre: 1) el acceso a la tierra y a las materias primas, 2) a la tecnología de la producción, 3) a la disposición de horas y planes de trabajo, 4) a decidir el lugar y el modo de la actividad productiva y 5) la disposición de los productos del trabajo.

Vemos así cómo el equilibrio entre el grupo de poder y la masa de la población se resuelve a través de la *redistribución*; allí donde la reciprocidad falla, la redistribución une y compensa. De esta manera, entendemos por *redistribución* el mecanismo mediante el cual un grupo o casta poderosa, personificado por la jefatura o por el Estado, capta como tributo bienes y servicios de los demás miembros de la sociedad para reasignarlos entre los mismos, pero de modo selectivo, según sus intereses. Tanto la captación como la distribución de los bienes se realizan bajo criterios de categorías sociales relativas, atendiendo a la jerarquización, formas de parentesco, linajes, divisiones sociales y a una gran variedad de hechos. Es así que el principio de redistribución supone necesariamente un orden político y una base ideológica que lo justifique.

14. Comercio y moneda

En las sociedades modernas e industrializadas, los sistemas de reciprocidad y redistribución directos han sido reemplazados por los sistemas monetario y de mercado, en los que también y necesariamente se articulan el poder social y el control del Estado. El dinero viene a ser un medio de cambio, al mismo tiempo que una unidad de cuenta y común denominador de la reciprocidad. Ésta no desaparece, pues los bienes y servicios se reciprocán con dinero; el dinero facilita la reciprocidad, pero permite desvirtuar la equidad a través del manejo de determinadas condiciones y situaciones de la vida social.

En las sociedades simples en las que no existe una división del trabajo por especialidades, el comercio interno como el externo son muy débiles. El intercambio de bienes, aún cuando reviste formas muy variadas, se produce siempre de acuerdo con algunos patrones de reciprocidad tradicionales, fundamentalmente sobre la base del parentesco; si

alguna familia obtiene excedentes disponibles se hallará siempre procedimientos formales de redistribución. No obstante, algunas sociedades que tienen un medio favorable para la producción de alimentos, aunque no practiquen la división del trabajo por especialidades pueden realizar un comercio exterior bastante significativo y desarrollado. Tal comercio, de acuerdo con Beals y Hoijer, se realiza: a) cuando una sociedad con “economía de subsistencia”, debido a su destreza especial para la caza o para la recolección, establece una relación comercial simbiótica con otra sociedad más avanzada y políticamente dominante; b) cuando un determinado número de sociedades, con producciones respectivas de excedentes de alimentos y de objetos más o menos exclusivos, establecen un sistema de comercio exterior con el propósito de intercambiar tales excedentes.

El comercio, en su connotación más amplia, consiste en el cambio directo de productos, ya sea mediante la apreciación recíproca de su valor, en el caso del trueque, o mediante un común denominador tal como la moneda. El trueque es el intercambio directo de mercancías. Cualquier producto toma el nombre de mercancía cuando es objeto de comercio. Pero el trueque se limita a pequeños espacios de intercambio, a veces definidos por el ámbito familiar, otras en determinados lugares a los que acuden los miembros de una determinada comunidad a efectuar el intercambio. En el trueque no hay intervención jerárquica o política ni sistema alguno de redistribución. Entre los pueblos organizados en bandas y aldeas el comercio en mercados generalmente implica el trueque de artículos de consumo, sal por ají, frutas por hachas o los que creen los propios individuos que su valor es compensado por cualquier otro producto. En este tipo de mercado, anterior al desarrollo del dinero multifuncional, sólo se intercambia una variedad limitada de bienes y servicios. La mayor parte del intercambio tiene lugar fuera de él e implica diversas formas de reciprocidad y redistribución. Así, por ejemplo, entre los incas y sin perjuicio del complejo sistema de retribución, existían ciertos lugares denominados en quechua *qatu*, donde se realizaba el trueque de artículos de consumo en pequeña escala, sólo para resolver la falta circunstancial de algunos productos.

La moneda

Tanto la idea como la práctica de dotar a un objeto material de la capacidad de medir el valor de otros objetos materiales, animales, gente o trabajo —escribe Harris— son universales. Objetos utilizados como pa-

trón de valor se intercambian en todas partes por bienes y servicios, conchas, plumas, cuentas, dientes de perro o de tiburón y multitud de otros objetos han servido como medida de valor o más propiamente como *moneda*. En términos de su función primaria, moneda sería todo lo que pasa libremente de mano en mano como medio de cambio o como medio para efectuar un pago. Pero una función más importante de la moneda es su utilización como unidad de cuenta o medida común del *valor*. De la misma forma como las unidades de longitud, el metro, el codo o la legua, sirven para definir las longitudes en términos cuantitativos, la utilización de la moneda hace posible expresar el valor de las mercancías como de los servicios en dichos términos. De esta manera, la moneda no puede utilizarse como medio de cambio a menos que esta función esté acompañada por un proceso de evaluación en el cual tanto el comprador como el vendedor acuerden que determinada cantidad de mercancía sea igual a una suma determinada de dinero, que es el nombre genérico de *dinero*, que comprende cualquier tipo, forma o clase de monedas y se refiere más bien a su significado general como material de retribución y reciprocidad fijada socialmente. La moneda es la pieza o prenda u objeto, generalmente manejable, que simboliza dominio sobre mercancías o servicios; puede funcionar como medio de acumulación de riqueza, como medio corriente de valía, como medio de cambio y como precio de un pago aplazado. Puede servir igualmente de ornato o cumplir fines de carácter religioso; tener poder adquisitivo restringido a unos pocos objetos de cambio o ilimitado y, por consiguiente, ser intercambiado por todos los artículos y servicios de carácter transferible en una sociedad. Como moneda se han utilizado cosas tan insólitas como piedras de cuatro metros de diámetro, plumas, tabaco, ratas muertas y conchas. En la cuenca del Mediterráneo se utilizaba el ganado como medida de valor de las mercancías. Tal como la utilizamos ahora, como una pieza pequeña de metal con su valor expresado simbólicamente en ella, dicen algunos historiadores que fue invento de los lidios: Más tarde fueron los griegos de los tiempos homéricos quienes le confirieron su valor en oro. Hacia 1.500 años a.C. el Talento de oro tenía el valor equivalente al de un buey.

La funcionalidad de la moneda, mejor dicho de un verdadero sistema monetario, le exige ciertas propiedades bien definidas: debe ser portátil, con un tamaño y forma adecuados, para que pueda ser fácilmente transportada para las transacciones; debe ser divisible, para que pueda cubrir cambios grandes y pequeños y permita pagar en cantidades exactas; otra característica esencial como medio de cambio es

que debe ser fácilmente reconocida y de un valor claramente apreciable; debe ser homogénea, es decir, que cada unidad de la misma denominación sea tan buena como otra cualquiera si se desea que los precios sean precisos y equiparables. A este grupo de cualidades físicas debe añadirse las siguientes características económicas o de *valor* que debe poseer toda buena moneda: si ha de servir como medida de valor y de pagos diferidos (crédito) debe tener un valor relativamente estable, una unidad que varíe considerablemente su poder adquisitivo no es satisfactoria; si ha de servir para almacenar valor no debe deteriorarse físicamente y debe conservar ese valor aunque no se lo utilice; con el fin de tener un valor estable debe existir en cantidades suficientes para cubrir las necesidades del comercio, pero tampoco debe abundar hasta el punto de que perjudique su aceptación general y, sobre todo, tiene que ser legal, es decir, la naturaleza y cantidad de dinero circulante deben ser necesariamente controlados por el Estado. El objetivo ideal y óptimo de una política monetaria es aumentar la producción y distribuir equitativamente entre los miembros de la sociedad el mayor número posible de las mercancías y productos más útiles a un coste mínimo para la comunidad. Desde luego el programa de regulación y control que permita aproximarse a ese ideal se encuentra más allá del alcance de cualquier autoridad monetaria.

Es el comercio actividad fundamental de los pueblos desarrollados. Para comerciar tiene que haber un grado de necesidad de los productos de mayor a menor, es decir, una persona o una sociedad o un país deben tener necesidad de un producto que para otra es menos necesario con relación a lo que va a ofrecer y viceversa. De aquí surge el importante problema de cómo se expresa el valor y de cómo varían los valores cuando una mercancía pasa de una mano a otra. Como el valor puede ser caprichoso determina muchas formas de comerciar y el regateo o, mejor dicho, las propuestas y contrapropuestas son ampliamente difundidas. La adopción de un valor intermediario y generalmente aceptado introduce orden en el cálculo, para tal efecto se usan ciertos sistemas y productos de requerimiento general, que van desde las conchas y las monedas comunes hasta la cotización en la bolsa de valores. También con el mismo propósito de regular el cambio se establecen sistemas de pesas y medidas. La adopción y generalización de estos sistemas favorecieron la aparición de intermediarios: los comerciantes, quienes por una relación interpersonal de toma y daca, usualmente en el supuesto de una ganancia de valores por ambos lados, se encargan de poner al alcance de quienes los necesitan los productos adquiridos de quienes los ofrecen.

Decíamos que tanto la idea como la práctica de dotar a determinados objetos de la capacidad de medir el valor de otros objetos o del trabajo son universales; en realidad, como escribe Herskovits: "... prácticamente, todo mecanismo y toda institución económica conocidos de nosotros aparecen también, de uno u otro modo, en el mundo ágrafo. La división del trabajo y el sistema de especialización que lleva consigo, las múltiples formas del dinero, los varios medios de impulsar los negocios, tales como el crédito y el interés, la inversión de mano de obra y de otros recursos de bienes-capital: todos estos fenómenos tan importantes en nuestra cultura existen también en numerosas economías ágrafas y no mecanizadas. Y de modo análogo los aspectos institucionales de estos sistemas económicos son comparables con los que se dan en los nuestros propios, del mismo modo que el que dispongan de la riqueza y las diferencias económico-sociales de clase de ello resultante contribuyen con otras instituciones no económicas a influir en su forma y en el papel que desempeñan en la vida diaria. Por consiguiente, las diferencias que pueden establecerse entre las economías de las sociedades ágrafas y las de las sociedades con escritura son más bien de grado que de naturaleza".

15. Propiedad, riqueza y pobreza

La producción, al mismo tiempo que los bienes producidos, genera la posesión de los instrumentos que hacen posible la propia producción, es decir, la acción de producir (el trabajo) crea una relación entre el individuo, el ambiente, los instrumentos que emplea y el producto que obtiene como resultado de su esfuerzo. Si los instrumentos que emplea son fáciles de hacer y pueden ser reemplazados sin dificultad, tienen poco significado; pero si para conseguirlos o fabricarlos se requiere de mayor esfuerzo o son más efectivos que otros, surge entonces, como apreciación de su valor, la noción de *propiedad* o pertenencia por parte de quien los usa o puede disponer su uso, estableciéndose una identidad psíquica entre el creador o el usuario y el objeto de su creación o de su uso. Cuando el hombre está en condiciones de producir sólo aquellos instrumentos que le permiten aprovechar los recursos naturales enteramente formados, sus pertenencias se reducen a unos pocos implementos resultantes de su trabajo, según diversas modalidades y en la medida en que pueden ser fabricados por cualquier otro de los miembros del grupo; en este caso no se producen contradicciones ni tensiones internas por la *posesión* de bienes, puesto que su valor es sólo de

uso y no significa riqueza acumulable o redistribuible. Pero cuando las técnicas de producción se tornan especializadas como resultado del cultivo de la tierra y de la producción artesanal, aparece la propiedad tanto de la tierra como de los objetos manufacturados y de los medios de producción. Incluso en determinados casos el propio trabajador se convierte en propiedad de otro, como es el caso de la esclavitud; pertenece indirectamente –cuando se refiere a su fuerza de trabajo– a quien posee los medios de producción (tierra, máquinas, edificios, ganado, materias primas, sistemas de producción, capital, etc.), y también dependen su subsistencia y formas de vida. Nos hemos referido en el primer caso –en las formas elementales de la producción– sólo a la *posesión* para diferenciarla de la *propiedad*. En el caso de las sociedades con tecnologías y sistemas especializados, la propiedad implica reconocimiento y sanción social, es decir, el *derecho* de disponer de una cosa de acuerdo con normas y pautas establecidas. En el caso de la posesión no siempre se tiene el derecho de disponer de las cosas, puesto que se puede estar en posesión de tierras o de cosas de las que no se es dueño, o sea propietario, aunque pueda estar gozando o usufructuando de ella. La propiedad puede corresponder a una persona, a una familia, a un grupo, a una sociedad (en el sentido de asociación) o a un Estado. Pero, en todo caso, está siempre relacionada y es dependiente de las fuerzas de producción, aunque no necesariamente sea su reflejo mecánico. Para muchos pueblos resulta más importante lo que produce la tierra que la tierra misma. En todo caso, se puede referir a la propiedad como el control exclusivo sobre ciertos recursos, tanto tangibles como intangibles.

Las ideas de la propiedad no pueden desligarse del contexto social en el que se forman y su naturaleza esencial debe buscarse en sus relaciones sociales más que en los atributos inherentes a la cosa a la que se refiere la propiedad, puesto que ésta, en su pleno sentido –como dice Hoebel– es una red de relaciones sociales en torno a la utilización de un objeto (material o mental) en la que se reconoce, tácita o explícitamente, que una persona o un grupo de personas sostienen conexiones casi exclusivas y restrictivas con ese objeto. De la propiedad depende el papel que el individuo cumple en el seno del grupo, su acceso a los recursos, así como a los instrumentos y demás medios de producción y a los productos mismos.

Cuando en las sociedades de tecnología sencilla no existe la propiedad de los medios de producción y los individuos dependen de su propia capacidad de fabricar sus utensilios, las relaciones económicas son de cooperación entre los miembros de los grupos familiares: los hom-

bres, como entes productivos, sólo se diferencian por las funciones propias de su edad y sexo. Del mismo modo, los diferentes factores de producción en estas sociedades son objeto de diferentes modos de apropiación. El conjunto de estos modelos de propiedad ha sido denominado por Malinowski “sistema de derechos combinados” en el que se incluyen tanto la propiedad colectiva como la individual. Por ejemplo, en muchas sociedades de cazadores-recolectores el territorio de la banda es de pertenencia colectiva, en tanto que las armas y utensilios son objeto de apropiación individual, pero cierta clase de objetos tienden a convertirse en propiedad comunal, colectiva o privada, según las funciones que cumplen en la cultura del grupo, por ejemplo la vivienda.

El objeto más importante y fundamental de la propiedad es la tierra, sobre la cual existen diversos y variados regímenes. En las comunidades “primitivas” la posesión y propiedad de la tierra cobra importancia según el significado que tiene la producción. En algunos grupos de cazadores, como entre los esquimales, no existe el concepto de la tierra como propiedad; esto es obvio puesto que la tierra sólo tiene el significado de territorio. Entre los cazadores y recolectores, por lo general, no hay rigurosidad en los límites de la propiedad de la tierra, pero existen algunas normas sobre la territorialidad, normas que se acentúan en los pueblos pastores, entre los cuales se hallan bien establecidos derechos, algunos muy complejos, acerca de la propiedad comunal o individual de los rebaños. En cambio, en las comunidades de horticultores y agricultores la propiedad de la tierra tiene la mayor importancia y tanto su posesión como su usufructo son detentados por linajes familiares que pueden conferirlos a determinados individuos. Sucede frecuentemente que los jefes de un clan distribuyen y asignan parcelas de cultivo a nombre del jefe tribal, quien resulta ser simbólicamente el propietario de la tierra donde se asienta toda la tribu, como parece haber sido entre las jefaturas o *kuracazgos* andinos.

Utilizamos el término *tribu* para referirnos a un grupo social con una extensión más o menos definida, que tiene lenguaje común, con homogeneidad cultural y organización social unificada, que ordinariamente tiene un jefe y puede tener uno o más antepasados comunes o una deidad patronal. Las familias o pequeñas unidades que integran la tribu están vinculados por lazos económicos, sociales, religiosos y de sangre. Una tribu puede incluir subgrupos tales como clanes, aldeas, villorrios u otras formas de agrupación. Pero el concepto de *tribu* es siempre muy impreciso y viene siendo usado con diferentes connotaciones. No ofrece, en realidad, un criterio unívoco que pueda servir instrumentalmente

al análisis antropológico. Se ha demostrado que en numerosos casos no coinciden unidad lingüística con unidad cultural y unidad “tribal”. Frecuentemente el término tribu ha sido aplicado a todo grupo “primitivo” sin distinción de su naturaleza, de su organización y casi siempre desligado de su estadio evolutivo. Creemos que en determinados casos es mejor reemplazarlo por el de *etnia*, siempre y cuando se tenga en cuenta su dinámica y unidad sociocultural.

La organización de las relaciones concernientes a la propiedad, su transferencia, así como al trabajo y a las formas de reciprocidad en la distribución de toda clase de bienes, empiezan estableciéndose a través del parentesco. Las relaciones de parentesco permiten la identificación de los individuos y sus roles dentro de sus respectivas familias y de éstas dentro de las etnias. Lo cual se va transformando en la medida en que las sociedades alcanzan un mayor desarrollo político, sobre todo cuando aparece el tipo de organización que denominamos Estado. En algunos estados despóticos y sumamente centralizados no existe una clase terrateniente propiamente dicha; la tierra, como en el Imperio de los Incas, era del Estado teocrático y la aprovechaban los miembros de las *panakas* en nombre de sus ascendientes, los *mallquis* (momias) reales. En este tipo de estados tampoco cabe establecer distinción entre renta e impuesto porque no existe clase terrateniente. La burocracia estatal monopoliza los medios de extraer riqueza a los productores primarios de la masa (*batun runa*). Este tipo de estados detenta un control directo sobre la producción, fijando contingentes regionales o comunitarios para cultivos concretos, reclutando ejércitos de trabajadores para trabajar en proyectos de construcción patrocinados por el Estado. El reclutamiento obligatorio de mano de obra, denominado corvada (*mita*, en el Imperio Inca) constituye otra forma de recaudación de tributos. Todas estas formas coactivas de extraer riqueza de los vasallos del común tienen probablemente sus raíces en formas igualitarias de redistribución e intensificación del trabajo.

A partir del estadio de la civilización, por el desarrollo de la tecnología y la gran especialización del trabajo, la propiedad tiende preponderantemente hacia la captación de los medios de producción (máquinas, instalaciones industriales, edificios, etc.) que se convierten en bienes altamente reproductivos (de capital). En términos generales, la propiedad sigue manteniendo las mismas formas –individual, familiar y comunal o societal– pero pasa a un segundo plano, desde una perspectiva más general, porque se acrecientan y acentúan las funciones del Estado, el cual se sustenta en el control de un territorio y de las personas que

viven en ese territorio, pero que ya no están organizadas por grupos de parentesco sino en grupos territoriales (ciudades, aldeas, distritos, barrios) y en clases sociales. Se genera entonces otra división más significativa que separa la propiedad en particular y estatal. Paralelamente se establece una mayor separación entre la ciudad y el campo y surgen nuevas formas de interacción y relaciones de dependencia entre las condiciones rurales y urbanas, que tienden a aumentar las divisiones sociales de clase. Como los procesos de producción se efectúan en el seno de unidades separadas ya de la organización familiar, se sobrepone una relación entre clases, entonces los grupos familiares ya no desempeñan el papel de unidades de producción sino que se van convirtiendo en unidades de consumo, con lo que —en este sentido— se explica la naturaleza y papel de la familia conyugal en las sociedades industrializadas.

Aparejada a la propiedad y a su desigual distribución, sobre todo por la difusión del dinero, surge la *riqueza* que consiste en la acumulación de bienes, tanto de producción como de cambio (dinero, joyas, artículos valiosos). El concepto de riqueza es relativo y no se le puede separar del contexto total de la cultura dentro de la cual se genera. Pero, ya que la distribución de los bienes nunca es homogénea, la riqueza de los individuos, de las clases y de los grupos suscita profundas y graves contradicciones sociales que necesariamente tienen que ser objeto de consideraciones de orden moral, jurídico y político, puesto que en el seno de toda sociedad la riqueza depende de muchos factores que son causa de desequilibrio en la producción y distribución de los bienes y, por lo tanto, generan la pobreza de otros, ya sean individuos, grupos, clases, estados e, incluso, vastas zonas del planeta.

La *pobreza* es la situación de privación, en la que el nivel de vida de determinados sectores, familias e individuos se encuentran por debajo del nivel de vida de la comunidad que se toma como base de referencia. Dicho de otra manera, es la falta de bienes y servicios que en las sociedades estratificadas afecta no sólo a ciertos individuos (pobreza relativa) sino a los grupos humanos que se hallan en la base misma de la escala socioeconómica y que, paradójicamente, por la defectuosa organización política y económica del Estado, soportan la holgura y riqueza de las clases superiores. La pobreza tiene diferentes grados, desde la simple dependencia hasta la miseria y el pauperismo. La *dependencia* económica es la situación en la cual las clases sociales, grupos, familias e individuos dependen económicamente de los bienes y servicios cuya propiedad o posesión detentan otros individuos, clases o gru-

pos en virtud de su situación privilegiada y de sus relaciones con el poder en el orden establecido. También el término se emplea en el orden externo cuando un país depende, en su economía general, de otro o de otros países más desarrollados que, a través de un conjunto de sistemas establecen un tipo de relaciones económicas a expensas del país dependiente, y que no pueden ser modificadas por diversos factores. Los mecanismos más ostensibles de la dependencia consisten, por lo general, en la compra a los países dependientes de materias primas semiindustrializadas, con mano de obra barata, y la venta de productos industrializados y elaborados con mano de obra altamente retribuida en el país dominante, o en la penetración de capitales que fijan o cristalizan una estructura de dominación. La *miseria* se da cuando el grado de pobreza es tan grave que los bajos ingresos de los individuos ya no les permite satisfacer siquiera sus necesidades básicas, produciéndose, entre otras depresivas situaciones, la desnutrición y el hambre. Este extremo de falta de capacidad adquisitiva se debe a la desocupación por falta de fuentes de producción y al hecho de tener que realizar ocupaciones no calificadas, que son las menos remuneradas y tienen el menor prestigio social. La *indigencia* es la imposibilidad absoluta de lograr remuneración por cualquier tipo de trabajo, ya sea por la reducción del interés o de la capacidad de un individuo o comunidad para valerse por sí mismos.

La pobreza es una patología de las sociedades estratificadas o sojuzgadas y no debe ser confundida ni homologada con las condiciones precarias de algunas comunidades “primitivas”. Su naturaleza, como consecuencia de la distribución irracional de los bienes es diferente, y no puede separársela del contexto sociocultural del agregado social, de las clases ni de los grupos de poder. Se da, sin embargo, el hecho de que una comunidad “primitiva” pasa al estado de pobreza o de miseria cuando es objeto de colonización o dominación por parte de otra más desarrollada.

Por la amplitud que embarga, no podemos referirnos aquí a las características de la pobreza ni a sus consecuencias generales, pues son muchas, muy variadas y dramáticamente extendidas. Para dar una idea de la amplitud de la pobreza en el mundo actual tengamos en cuenta un dramático informe de la OIT que señala que 800 millones de seres humanos viven en la miseria en los países subdesarrollados. Sólo digamos que la pobreza determina cierto tipo de patrones o formas de comportamiento que surgen como un denominador común en los pueblos o sectores afectados y que han dado origen a unos pocos estudios que se enmarcan dentro de lo que Oscar Lewis, el más notable investigador en el tema, ha denominado la “cultura de la pobreza”. Lewis describe a

los pobres de las ciudades de Nueva York, México y Lima como seres temerosos, recelosos, apáticos y desconfiados, tanto de los demás grupos como de las instituciones de la sociedad que los margina; son gentes que odian a la policía, desconfían del gobierno y “tienden a ser cínicos ante la Iglesia”. Asimismo, tienen una fuerte orientación hacia el presente, con poca capacidad y menos disposición a pensar y planear el futuro. La gente pobre está menos dispuesta a ahorrar dinero y más interesada en gastarlo en el momento, en lo que pueden comprar y en darse gusto emborrachándose o despilfarrando lo poco que tienen. Lo mismo que Foster, Lewis señala que, en gran medida, la “cultura de la pobreza” constituye una respuesta a las condiciones de impotencia, “una adaptación y una reacción de los pobres ante su posición marginal en una sociedad capitalista estratificada en clases y sumamente individualista”. La cultura de la pobreza rebasa los límites de lo regional, de lo rural, de lo urbano y aún de lo nacional. Sin embargo, en nuestras naciones subdesarrolladas, dice Lewis, la elite nativa educada posee por lo común un escaso conocimiento directo de la cultura de sus propios pobres, ya que la naturaleza jerárquica de su sociedad inhibe la comunicación entre una y otra clase.

El uso del término *pobreza* y la teoría sobre los orígenes de la pobreza han tenido importancia en el desarrollo de las ideas sociológicas, no así antropológicas. La tendencia a culpar a los pobres de su propia situación y la idea de que era la pereza lo que conducía a la pobreza ejerció una profunda influencia en la teoría social, incluso se pensaba que cualquier intento de mitigar la pobreza iba a estimular la holgazanería y a frenar la economía, por lo que un remedio de ese tipo resultaba peor que la misma enfermedad. Pensadores como el filósofo Bentham o el teólogo y teórico social Thomas Chalmers, sostenían, de acuerdo con lo que parecía ser el sentido común de la época, que era totalmente imposible intentar disminuir la gran disparidad en la distribución de la renta nacional. “Lo malo es que, como dice Harris, los mismos pobres o casi pobres son a menudo los partidarios más acérrimos del punto de vista de que la persona que realmente desee trabajar siempre encontrará empleo”.

Sin embargo, ya hoy entre nosotros la causa de la pobreza es demasiado patética y la falta de trabajo demasiado evidente como para seguir pensando de esa manera. En los últimos cincuenta años la población del Perú se ha triplicado, invirtiéndose la proporción entre la costa y la sierra. Ahora en la costa vive el 70 por ciento de la población nacional, produciéndose además lo que se ha llamado la “ruralización” de

las ciudades. Pero mientras la población ha crecido la producción ha venido decayendo; sólo en los últimos doce años la población ha aumentado en un 30 por ciento en tanto que la producción ha decaído el 11 por ciento en este mismo lapso. Y lo verdaderamente dramático de la situación actual del Perú es que de la población de alrededor de 22 millones de habitantes, 13 viven por debajo de la línea de pobreza y 7 en la indigencia. Cifras parecidas se advierten en otros países de Latinoamérica.

En realidad, ¿quién tiene la culpa? Es obvio que los factores fundamentales causantes de la pobreza son el aumento de la población, la disminución de la producción y, como decíamos líneas atrás, la injusta e irracional distribución de los bienes. En otras palabras, la culpa ha sido siempre de los que más tienen y, sobre todo, de quienes a través de la dominación y la colonización han roto el equilibrio de la distribución y siguen rompiéndolo en procura de tener más. En cuanto a los factores internos han coadyuvado al acrecentamiento de la pobreza la corrupción, la indolencia, la miopía política y la falta de imaginación y de conocimientos de los gobernantes y, desde luego, la ignorancia de la masa.

Pero hablando del fenómeno de la pobreza en términos que se suelen denominar de naturaleza *macro*, esta pregunta está relacionada con otra que nos repetimos con frecuencia: ¿Por qué somos subdesarrollados? Es evidente que el desarrollo de las sociedades se debe al aprovechamiento de los conocimientos, ideas, técnicas, instituciones de otras sociedades, mejor dicho, de otras culturas, puesto que el curso de la historia humana está determinado por el uso y acumulación de técnicas y conocimientos; pero esto depende, en primer lugar, del acceso que se tenga a esos conocimientos y, en segundo lugar, del hecho de necesitar, conocer, juzgar, adoptar y perfeccionar los modelos culturales al alcance. Si se dan las condiciones y no lo impiden el aislamiento o la dominación colonial los conocimientos, técnicas y modelos recibidos producirán una reacción en cadena, surgirá un vector multiplicante que potencialice el desarrollo hacia los demás aspectos de la cultura.

Así como las causas del desarrollo radican originalmente en la incorporación de conocimientos a la cultura de un país o a un sector de la sociedad, las causas originarias del subdesarrollo han sido las barreras al conocimiento que pusieron las potencias colonizadoras a los pueblos de otras razas y otras culturas, o los grupos de poder a los sectores explotados y deprimidos de su propio agregado social.

16. La Revolución Industrial y el capitalismo

El comercio internacional moderno creció a la par que una serie de acontecimientos que se iniciaron con la aparición y desarrollo de los Estados nacionales europeos, al final del período feudal. Y, como sabemos, los primeros sistemas políticos se consolidaron prácticamente con las normas del *mercantilismo*. No obstante no fue el mercantilismo una teoría orgánica de pensamiento económico, con ese nombre sólo fueron conocidas –en tiempos muy posteriores en que estuvieron en uso– las prácticas y tendencias económicas a las que se refiere el término. Con mayor puntualidad podemos referirnos al mercantilismo como a las formas de política exterior que tuvieron vigor en los estados europeos desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII. Se trata, fundamentalmente, de una serie de prácticas políticas que debían asegurar el bienestar (la riqueza) de los estados. Fue Adam Smith quien por primera vez usó la frase *mercantile system* (1784), con referencia a la política británica de la segunda mitad del siglo XVI, que se vinculaba y se oponía a *agricultural system*, que proclamaban los economistas franceses. Sólo un siglo después se volvió habitual el término mercantilismo.

La expansión del uso del dinero como medio de cambio y la importación de enormes cantidades de oro y plata procedentes de América, recientemente descubierta, convirtieron en el siglo XVI los metales preciosos en signos característicos de la riqueza y el poderío. Al mismo tiempo la lucha por la supremacía entre las distintas naciones dirigió la autoridad política hacia la conveniencia de obtener oro y plata a través del comercio internacional cuando no había forma de adquirirlos en América. Como consecuencia, los diversos gobiernos de aquel período fomentaron la producción y el intercambio internacional para lograr un constante exceso de exportaciones sobre las importaciones y conseguir que el oro entrase al país y fluyese hacia el tesoro nacional.

Antes de 1760 la industria británica se hallaba reducida al hogar y a las manos de los trabajadores que combinaban frecuentemente su oficio artesano con el cultivo de pequeñas parcelas de terreno. Las artes mecánicas habían avanzado poco y las máquinas de hilar, tejer y demás procesos eran sencillas, no más complejas que las de los obreros en América. En 1733 Kay patentó la lanzadera, el primero de una larga serie de inventos destinados a ahorrar trabajo. En 1764 Hargreaves inventó una máquina de hilar –la *Spinning Jenny*– mejorada pronto por la hiladora de Arkwright en 1769, luego, en 1779, por el uso mecánico de Crompton, y en 1785 por el telar mecánico de Cartwright. Paralelamente

se introdujeron innovaciones mecánicas en la fundición que dieron impulso a la industria siderúrgica y la invención por Watt de la máquina de vapor de doble efecto, que descartaron totalmente los anticuados métodos manuales en todas las industrias. Desapareció la industria doméstica y se concentró la mano de obra en las fábricas, produciéndose el desarrollo industrial a gran escala, con la consiguiente diferenciación de las clases agrícola e industrial, el crecimiento de los centros industriales, la acentuación de la verdadera división del trabajo con la sustitución del peón por el trabajador especializado y la aparición de la clase capitalista.

Junto con esta transformación en el aspecto industrial, y como consecuencia de ella, se produjeron también significativos cambios en la agricultura por la injerencia del capital en la producción agraria, la concentración de granjas y la intensificación del cultivo. Asimismo mejoró el transporte y, en consecuencia, el comercio tanto interno como externo. A este cambio sustantivo en la producción es que se le ha llamado “Revolución Industrial”.

El término se aplica generalmente a esta dinámica en la Gran Bretaña, ya que los primeros y más notables cambios industriales y sociales se produjeron en Inglaterra. Pero poco más tarde surgieron movimientos similares en Francia, Alemania, Estados Unidos, etc. El cambio revolucionario radica en que el eje de la producción se desplazó de la agricultura y comercio a la industria y del artesanado al sistema fabril. En realidad, una evolución semejante –si no revolución– se puede observar en todos los países industriales, en Rusia, China, Japón, Canadá, Suiza y últimamente con violento despliegue en Corea, Taiwán, Tailandia y los otros países que conforman el grupo de los denominados “Tigres del Asia”.

La Revolución Industrial trajo consigo una enorme esperanza en la condición humana. Como escribe Toffler, por primera vez la gente empezó a creer que podían ser vencidas la pobreza, el hambre, la enfermedad y la tiranía; surgieron nuevas utopías y tanto los filósofos como los políticos vieron en la naciente civilización industrial la posibilidad y la fuerza para lograr la paz, la armonía, el pleno empleo, la igualdad de riqueza y de posibilidades, el fin de los privilegios y de todas aquellas condiciones que parecían eternas e inmutables durante los centenares de miles de años de existencia primitiva y los millares de años de civilización agropecuaria. No pasó mucho tiempo para que el capitalismo, su principal producto, cimente nuevas desigualdades en función de la propiedad privada, del dinero producido por el dinero y el acceso diferencial a los recursos y a la base tecnoambiental de la producción, en-

riqueciendo cada vez más a los menos a costa de una cada vez mayor población sometida a la pobreza.

Pero, “Si hoy –escribe Toffler– la civilización industrial nos parece algo menos que utópica –si parece, de hecho ser opresiva, sombría, ecológicamente precaria, inclinada hacia la guerra y psicológicamente represiva–, necesitamos saber por qué. Y sólo podremos responder a esta pregunta si volvemos nuestra mirada a la gigantesca cuña que dividió la mente de la *segunda ola* (así denomina Toffler a la Revolución Industrial) en dos mitades en conflicto”. Las mitades en conflicto que separó esa cuña fueron la producción y el consumo. Y al hacerlo introdujo una gigantesca e invisible separación en la economía, en las mentes de los hombres y en la propia personalidad sexual. A un nivel, la Revolución Industrial –dice Toffler– creó un sistema social maravillosamente integrado, con sus propias tecnologías, instituciones sociales y canales de información; pero a otro nivel destruyó la unidad subyacente de la sociedad, condicionando una forma de vida llena de tensión económica, conflicto social y malestar psicológico.

El término *capitalismo* –de capital, y esta palabra del latín *caput*, cabeza, el capital como cabeza de la economía– tiene origen en la literatura económica francesa de mitad del siglo pasado. El primero en usarlo fue posiblemente Louis Blanc (*Organization du travail*, 1850), mientras Marx, que según la afirmación de Sombart fue quien descubrió virtualmente el fenómeno, no usa nunca el término capitalismo sino la locución “modo de producción capitalista”. Si bien no existe una definición unívoca del fenómeno, el término alude a una forma de sociedad industrial en la cual la mayor parte de la vida económica tiene las siguientes características: 1) concentración y control de los medios de producción económica (capital) en manos de propietarios privados; 2) el acopio de recursos y de riqueza a través de un mecanismo de libre mercado y 3) el máximo beneficio como objetivo e incentivo de la actividad económica.

Es en el capitalismo donde alcanza su máximo desarrollo el intercambio de mercado. La compra-venta mediante el dinero funcional se extiende a todos los recursos, el trabajo tiene su precio llamado salario y el mismo dinero tiene su precio llamado interés.

En otros términos, y en comparación con otras formas de economía, el capitalismo puede ser descrito como una forma de economía política en que con dinero se puede comprar todas las cosas. De allí que lo que más importa es el dinero y todo el mundo trata de adquirir tanto dinero como sea posible. El centro de gravedad de la organización capitalista se encuentra en las grandes empresas (los monopolios) y el

aparato estatal, en su acción política y económica, está ligado a dichos monopolios.

La dinámica de la producción capitalista depende de la medida en que se puede obtener los mayores beneficios, y ésta a su vez está en relación directa con la medida en que la gente compra, usa, gasta y destruye bienes y servicios. Por eso es que en las sociedades capitalistas –con proyección a las de la periferia capitalista– se dedica tan especial interés en elogiar y recomendar los productos (la propaganda) para convencer a la gente para que compre y consuma el mayor número de productos (el *consumismo*). En la realidad y en la práctica del capitalismo, pese a los valores reconocidos, el prestigio se otorga no a la persona que más trabaja y reparte la mayor cantidad de riqueza sino a la que tiene más posesiones y consume al ritmo más alto. En el consumo está el *confort* y en el *confort* el bienestar.

El autor más conocido sobre el capitalismo y su desarrollo es seguramente Karl Marx, autor de *El Capital*, para quien el rasgo esencial del capitalismo, como de cualquier otro tipo de sociedad, es el conjunto de las relaciones sociales de producción; es decir, el modo en que se controlan y poseen los medios de producción. Estas relaciones constituyen la base de las relaciones de las clases sociales, que en el sistema capitalista están formadas por los poseedores y los no poseedores de capital, esto es por la burguesía y el proletariado. En función de las leyes económicas inherentes a la economía capitalista, la burguesía con el fin de obtener beneficios ha de pagar al trabajador salarios inferiores al valor total de su producto. Bajo las condiciones de competencia en aumento y de descenso de los márgenes de beneficio que caracterizan la última fase del capitalismo, la retribución al trabajador habrá de disminuir de forma progresiva. Como consecuencia de ello el proletariado, impulsado por su creciente empobrecimiento, habrá de revelarse y destruirá el sistema.

El capitalismo en general, según Max Weber, es un sistema de empresas lucrativas unidas por relaciones de mercado, que se ha desarrollado históricamente en muchos lugares y en diversos tiempos. Pero el capitalismo maduro de la época moderna se distingue del capitalismo en general por su espíritu racional y la organización racional de la mano de obra libre. Sostiene Weber que el capitalismo maduro fue afectado por la aparición de la ética protestante, especialmente por la calvinista (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*), demostrando la correlación del capitalismo maduro y del protestantismo. El capitalismo moderno o maduro, dice Weber, nació no simplemente de una necesidad

económica interna, sino como si fuera impulsado por otra fuerza naciente, de la ética religiosa del protestantismo y, en especial, del calvinismo.

Los sistemas políticos socialistas y comunistas intentaron substituir el consumismo de mercado y la obsesión por el dinero y la riqueza por formas más o menos igualitarias de redistribución e intercambio recíproco. Esa fue, en principio, la base teórica sobre la que debían sustentarse estos sistemas políticos. Pero los estados socialistas contemporáneos ya no pudieron funcionar al margen de las economías monetaria y de mercado y no pasaba de ser una *utopía* –en el verdadero sentido del término griego: lugar que no existe– que algún país pudiera alcanzar el estado de la sociedad sin clases, que es la base para el establecimiento de las formas igualitarias de reciprocidad y redistribución. Los estados socialistas funcionaron con economías de mercado y con las mismas expectativas de consumo que los Estados Unidos o cualesquiera de los países capitalistas. Como dice José Antonio Encinas, otro gran error de los estrategas socialistas que conllevó al fracaso del socialismo marxista fue su inhabilidad para percibir la alta dinámica del capitalismo, por efecto del ejercicio de la libertad. Los estrategas marxistas seguían afeerrados a la dogmática premisa que el capitalismo estaba llamado a desaparecer. Pero el fracaso del socialismo no significa necesariamente el triunfo sin reservas del “capitalismo salvaje”, esto es del *neoliberalismo* de nuestro tiempo. Este triunfo habría que verlo a largo plazo, a la luz de la situación de los países pobres y su dependencia de los países desarrollados, ya que es en las masas hambrientas de los países pobres donde se juega el destino de la humanidad.

LECTURA RECOMENDADA

ADAMS, ROBERT M. "Los orígenes de la agricultura", en Tax, Sol (comp.) *Antropología, una nueva visión*. Cali, Colombia: Editorial Norma, 1964. / CLARK, GRAHAME. *La prehistoria*. Madrid: Alianza Universidad (Textos), 1981. / CURÁTOLA, MARCO Y FERNANDO SILVA SANTISTEBAN (eds.). *Historia y cultura del Perú*. Lima: Universidad de Lima, 1995. / CHILDE, GORDON V. *Los orígenes de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica (Breviarios), 1975. *Qué sucedió en la historia*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán, 1956. *Nacimiento de las civilizaciones orientales*. Barcelona: Ediciones Península, 1968. / GODELIER, MAURICE. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1974. / HARRIS, MARVIN. *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Universidad Textos, 1981. / HERKOVITS, MELVILLE. *Antropología económica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1954. / HOBBSBAUM, ERIC. *En torno a los orígenes de la Revolución Industrial*. México: Siglo XXI Editores, 1989. / HUNTER, DAVID Y PHILIP WHITTEN. *Enciclopedia de antropología*. Barcelona: Editorial Bellaterra, 1981. / LABORA, J.R. (comp.). *Antropología económica. Estudios etnográficos*. Barcelona: Anagrama, 1981. / MUNFORD, LEWIS. *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza Editorial, 1971. / TOFFLER, ALVIN. *La tercera ola*. Madrid: Plaza & Janés, 1989.

CAPÍTULO VIII

Familia y parentesco

1. Naturaleza, origen y variedad de las agrupaciones familiares: familia nuclear, familia extendida; sistemas de filiación paterlineal y materlineal.- 2. Monogamia, poligamia: poliginia y poliandria. Hospitalidad de la esposa.- 3. Familias unidas, clanes y mitades.- 4. Apareamiento y matrimonio. El precio de la novia. Divorcio. Incesto

1. Naturaleza y variedad de las agrupaciones familiares

En los términos más generales, la familia ha sido definida como la institución fundamental de toda sociedad humana que consiste en un grupo de dos o más personas unidas por vínculos de parentesco. No obstante, se han hecho objeciones a esta definición en el sentido de que, como dice Godelier, la familia no es la unidad de base ni la institución de la que parte el primer nivel de integración, ya que supone la existencia de normas sociales que definen las formas de matrimonio, las filiaciones y linajes, las formas de residencia, las prohibiciones del incesto, la reciprocidad, etc. Una familia, argumenta Godelier, no puede existir ni reproducirse a través de las generaciones independientemente de otras familias; en consecuencia, para explicar el fenómeno social que implica la familia hay que ir más allá de los aspectos visibles de las relaciones de parentesco y examinar las condiciones de la existencia social.

Para nosotros la función de la familia, cualquiera que sea su naturaleza, configuración y tamaño, va más allá de todo lo hasta ahora definido, pues se revela antes que como institución social como forma natural de supervivencia y de socialización. Es claro que ya unida a los sistemas de parentesco, como se la conoce en todas las sociedades humanas, la familia no se presenta como el fenómeno social más simple ni como la unidad más pequeña de la sociedad, puesto que lo que vemos en ella es ya todo el conjunto de relaciones e instituciones con las que ha sido revestida en el proceso de desarrollo social.

Nuestro concepto acerca de la naturaleza de la familia entraña el fundamento y el carácter evolutivo de la transformación de la familia desde nuestros antepasados no humanos y considera indispensables dos factores esenciales: la sexualidad y la socialización. Es la continuidad de las relaciones sexuales, así como la supervivencia y protec-

ción de las crías, que desembocan en lo social y llevan a constituir la familia en su sentido más elemental, esto es, la unión de los padres –fundamentalmente de la madre– con las crías.

En el hombre, como animal social, la sexualidad debe desplazarse en el ámbito de la sociedad, lo que determina modificaciones propias de la especie. El mantenimiento de la pareja después de la actividad sexual, cuando la progenie no lo exige, así como la persistencia del grupo familiar después del estado en que los jóvenes se han vuelto adultos, ya no son fenómenos sexuales sino sociales. Si las especies solitarias, pese a que tienen los mismos determinantes sexuales, no tienden a formar sociedades conyugales es porque las formas de supervivencia no están distribuidas entre todos los miembros de grupo, que es lo que lo mantiene unido.

Cualquiera que sea su forma, desde los orígenes de la humanidad, es evidente que la familia ha desempeñado el papel más importante en la socialización. En algunas sociedades que se han quedado en un estadio relativamente primitivo –aunque muy evolucionado con respecto a los grupos de homínidos– existe una relación muy clara entre la sexualidad, la familia, el parentesco y la organización en clanes y tribus.

Así, pues, en sus más profundas raíces la existencia de la familia se debe a las necesidades mismas de la supervivencia y socialización de los individuos, en la misma relación como se debe la supervivencia de nuestra especie a la existencia de la sociedad. Como vimos al estudiar el proceso de hominización, el ser humano es, entre todos los animales, el que más tiempo necesita del cuidado de la madre o de cualquier otro ser humano que esté capacitado para prodigar al niño la ayuda que necesita para sobrevivir, hasta que esté en condiciones de valerse por sí mismo, procurándose sus propios alimentos y resolviendo otras necesidades personales. Pero, la sola supervivencia no basta para ser humano; en el proceso de la crianza se desarrollan la comunicación y el aprendizaje y se fijan todos los estímulos y mecanismos para la vida social. Es la fase en la que se adquiere el sentido de ubicación y de relación con el mundo y en la que se plasman y orientan las características y potencialidades psicológicas y sociales. En otras palabras, es cuando se aprende a ser humano. Y todo esto se desarrolla en el seno de la familia o de un ambiente social que en algo puede reemplazarla.

Pero, si bien son éstas las funciones más importantes de la familia, con el desarrollo del proceso social se han tornado mucho más amplias. De manera general, podemos agruparlas en cuatro categorías de funciones:

1. Sexuales
2. Reproductoras
3. Socializadoras
4. Económicas

Con el tiempo, por el desarrollo y surgimiento de otras instituciones, las funciones sexuales y reproductoras resultan a menudo secundarias si se comparan con las funciones económicas y socializantes, mucho más importantes en la familia ya institucionalizada. Un ejemplo, muy discutido: el de los manyares de la India que aceptan una familia sin esposo, donde no se reconoce al padre biológico ni hay lugar para padres o maridos. O sea que no siempre la familia es un grupo doméstico en el que viven juntos padres e hijos, y que existen en los pueblos muchas singularidades con respecto a la familia. Pero son poco frecuentes.

Mucho se ha especulado y es frondosa la literatura sobre los orígenes de la familia. Han surgido diversas y a menudo contrapuestas teorías que han tratado de explicar la génesis de las agrupaciones familiares desde posiciones y puntos de vista diferentes, mayormente buscando generalizaciones o pautas “universales” en lo que se refiere a sus aspectos formales. La mayoría son escritos puramente especulativos. En realidad, las formas y estructuras de las agrupaciones familiares han sido configuradas a través de la historia por muy diversos factores: formas de subsistencia, relaciones de producción, de reciprocidad, distribución de los bienes, creencias religiosas y muchos otros factores de la vida social. En cuanto a las formas de familia lo más importante se refiere, en todo caso, a las funciones que cumple el parentesco, cualesquiera que sean las características que adquiera en el marco de las relaciones sociales.

El *parentesco* es el sistema social mediante el cual se ubica a los individuos en una relación de identificación y filiación a través de un determinado vínculo genealógico, tanto consanguíneo como de afinidad. Los vínculos de parentesco, aunque implican interacciones físicas, están determinados por las normas y patrones culturales. Como dice Lowie: “El parentesco es concebido de muchas maneras diferentes por las distintas sociedades (...) las relaciones biológicas sirven meramente de base, como punto de partida para el desarrollo de las concepciones sociológicas del parentesco. La sociedad puede ignorar o restringir el vínculo natural de la sangre, puede crear artificialmente un lazo de parentesco y puede, además, ensanchar un lazo natural hasta una extensión indefinida”.

En otras palabras, los sistemas de parentesco pueden incluir el parentesco socialmente reconocido, basado tanto en supuestos como en evidentes lazos genealógicos.

Las relaciones de parentesco muestran tres contenidos fundamentales:

1. Un contenido propio, como mecanismo social bajo el cual se organiza la reproducción biológica de la sociedad y se lleva a cabo la socialización de los hijos a través de la institución del matrimonio.
2. Un contenido económico como mecanismo de distribución de la producción y organización de las formas de propiedad, sobre la base de la familia como unidad de producción y la determinación de los roles del individuo dentro de la familia y de la familia dentro de la etnia, o de las segmentaciones de la sociedad en la que se inserta.
3. Un contenido ideológico, como esquema simbólico para referir las relaciones de los individuos entre sí y en el orden simbólico y sobrenatural.

De acuerdo con la naturaleza de estos vínculos es que encontramos las diferentes clases de familia, que en términos muy generales se polarizan en dos tipos referenciales: familia nuclear o conyugal y familia extendida.

Familia nuclear es aquella en la cual la relación padre-madre-hijos es fundamentalmente primaria, esto es, la familia simple o elemental que consta de dos adultos de sexo opuesto que viven juntos en una unión generalmente reconocida por la sociedad y en compañía de sus hijos. Los vínculos de parentesco que unen a estos individuos son de tres clases:

- El que existe entre la pareja.
- El que existe entre la pareja y los hijos.
- El que existe entre los hijos, o sea, entre los hermanos.

Cada uno de estos vínculos está señalado por patrones culturales específicos que determinan las formas de comportamiento e interrelación. La familia nuclear se llama también familia conyugal, pequeña familia o familia biológica.

Es a partir de las tres formas primarias de relación entre los miembros de una familia nuclear que van a estructurarse y desarrollarse todos los demás sistemas de relación parenteral. En la familia nuclear la personalidad de los cónyuges se forma fuera de la unidad familiar y sus nue-

vos papeles se crean con el matrimonio. Por lo general es doméstica, o sea que habitualmente ocupa una casa, y es también temporal, comienza con la unión de la pareja y acaba con la dispersión de los hijos.

Con el matrimonio una persona entra a formar parte de otra familia conyugal y sus deberes quedan divididos. La familia nuclear o conyugal tiene ciertas limitaciones, no es permanente, pues sólo dura poco más de una generación y puede desintegrarse a causa del fallecimiento de uno de los cónyuges o por desavenencias matrimoniales. En consecuencia, existen formas especiales como la ampliación de los vínculos de parentesco que salvaguardan esta inestabilidad.

Se amplía el parentesco en una serie de conexiones determinadas por factores fundamentalmente económicos que se plasman en una serie de patrones culturales que comprenden a los miembros de una familia, cualquiera que sea el modo como ésta se constituya.

La ampliación de la familia varía en cada sociedad y en algunas se extiende más que en otras, con lazos de parentesco de muy diferente naturaleza. Se da entonces la *familia extendida*. En nuestra sociedad la extensión de la familia es relativamente limitada, menos amplia y con vínculos de parentesco bastante menos significativos que en las comunidades no adscritas a las formas de economía desarrollada, puesto que en nuestra sociedad la familia y las relaciones de parentesco ya no desempeñan el papel de unidades de producción. La pequeña familia conyugal se ha convertido en una unidad de consumo, ya que el proceso de la producción se realiza fuera del seno de la unidad familiar, en las fábricas, oficinas, etc. No obstante, la extensión relativa de nuestro tipo de familia es *bilateral*, lo que significa que incluye parientes tanto del marido como de la esposa hasta cierto grado. Es el conjunto de personas que llamamos abuelos, tíos, primos, nietos, sobrinos, etc. y también parientes políticos, entre los cuales se incluye, por regla general, tanto a los parientes del marido como a los de la mujer: suegros, yernos, cuñados, etc.

En las sociedades primitivas, la familia extendida comprende generalmente a los parientes del esposo o de la esposa, pero no a ambos. Se trata entonces de tipos de familia *unilateral*, o sea de grupos de parentesco organizados a través de una línea genealógica que se remonta hasta varias generaciones anteriores.

Cuando la relación de filiación e identificación del parentesco se cuenta a través de la línea masculina se denomina *patrilineal*, y cuando sigue la línea femenina es *matrilineal*. Estas líneas de parentesco van siempre acompañadas por determinados patrones que definen privile-

gios, *status* y roles, especialmente significativos en los hombres, en el caso del sistema patrilineal y en las mujeres en el matrilineal. En las familias patrilineales, también llamadas *patriarcales*, es el padre o el mayor de los varones, padre de los padres, el patriarca, el de más jerarquía y es el impulso de la propiedad privada uno de los factores que más se considera en este tipo de familia. La familia patriarcal de la antigua Roma era una entidad autocrática en los aspectos legal, económico y religioso; en épocas primitivas el *pater familiae* tenía autoridad aun sobre la vida de cualquier miembro de la familia.

En la familia matrilineal la línea de filiación del parentesco se cuenta sólo a través de los progenitores femeninos y consiste en una mujer, su marido y sus descendientes femeninos. Pero la familia matrilineal casi nunca se extiende más de seis generaciones. En algunas familias matrilineales manda la madre, con lo cual tenemos el *matrarcado*. Ella cuida de los hijos y de sus descendientes apoyada por sus hermanos, sin el padre, pues éste no es sino un extraño, lo mismo que los hermanos de ella son extraños para las mujeres con quienes se casan. Entre los suñi, la facultad del divorcio reside sólo en la mujer, si ella no quiere a su marido basta con sacar fuera de la casa las pertenencias personales de éste para hacerle saber que ya no es bien recibido y que debe marcharse.

Cuando dentro del sistema patrilineal las parejas casadas van a vivir con las familias de sus maridos se llama familia *patrilocal*. De análoga manera, cuando las parejas casadas van a vivir con los parientes de la esposa o sólo los hijos y los maridos de las mujeres de una familia matrilineal sólo visitan periódicamente a sus esposas, entonces se denomina *matrilocal*. En este tipo de familia las mujeres no dejan a sus parientes para ir a vivir con sus maridos, por lo que las hijas son muy valoradas, permanecen siempre con los suyos y no se pierden para ellos al casarse, en tanto que los hijos varones se irán a vivir con las familias de sus mujeres.

2. Monogamia, poligamia y poliandria. Hospitalidad de la esposa

La familia conyugal es un núcleo social de parentesco independiente sólo cuando el matrimonio es monogámico, pero la monogamia como única forma permitida de matrimonio no se da en todas las sociedades humanas. Hasta principios de siglo sólo una de tres sociedades era exclusivamente monogámica. Se entiende por *monogamia* el matrimonio

de un hombre con una mujer y es la forma más propicia para la crianza de los hijos. En las comunidades monogámicas se suele tolerar la poligamia cuando se trata de personajes importantes. La *poligamia* es un tipo de unión determinado por un matrimonio en el que uno de los miembros puede tener dos o más cónyuges. Pero cuando una comunidad es llamada poligámica no significa que ésta es la regla que puede estar permitida en ciertas circunstancias. Hay tres clases de poligamia: *poliginia*, *poliandria* y *matrimonio de grupo*.

La *poliginia* se refiere a que el marido puede tener más de una esposa al mismo tiempo. En algunas culturas se determina el número de esposas permitido. Usualmente se asocia la poliginia al hecho de que en algunas sociedades hay un mayor número de mujeres núbiles que de varones. Ello puede ser causa de la guerra o de otras circunstancias que ponen en peligro la estabilidad del grupo. Las sociedades poligámicas desarrollan ciertos patrones culturales que evitan los celos.

Se consideran polígamas las sociedades en las que se permiten matrimonios múltiples, pero sucede que es muy frecuente que en las mismas exista tan sólo un reducido número de casos de poligamia debido a una serie de factores que limitan los matrimonios múltiples. Además de situaciones de casta y de *status* económico, casi siempre existe un equilibrio relativo en la proporción de los sexos de los individuos casaderos, y si esto es así cuando un hombre posee dos mujeres otro miembro del grupo tendrá que pasarse sin ninguna; surgen en consecuencia otras formas de matrimonios poliándricos que regulan este desequilibrio, pero los casos son muy raros. Por lo general la poligamia se da en una sociedad en la que una minoría rica puede obtener mujeres de las que los pobres quedan privados y con ello se está reflejando la gran inferioridad de la mujer, puesto que puede comprarse. El hombre que posee varias esposas tiene gran comodidad, una casa bien equipada y goza de mucho prestigio. También refleja los privilegios de casta en el antiguo Perú. Al hombre común le estaba prohibido casarse con más de una mujer, pero podía recibir una concubina de regalo en recompensa por algún servicio prestado al inca. Como en la mayor parte de las sociedades, especialmente de las guerreras, donde la mortalidad entre los hombres es la más alta, con el consiguiente excedente de mujeres, la poliginia no sólo estaba permitida sino favorecida; pero, por regla general, era un privilegio de los miembros de la nobleza y, a falta de dinero, la riqueza y el prestigio de un hombre se apreciaba por el número de sus mujeres, entre otras cosas. El inca otorgaba mujeres a sus favoritos y a sus generales victoriosos y él mismo contaba con un enorme

serrallo. Refiere el cronista Cieza de León que ninguno de los incas tenía menos de setecientas mujeres y existe un documento en el que se refiere que Huayna Cápac favoreció a uno de sus consejeros, el curaca Chuptongo de Cajamarca, con el obsequio de cien mujeres.

Por extraño que nos parezca, en las sociedades donde existe la poliginia, las mujeres no se oponen a que sus maridos tomen otras esposas adicionales, y hasta les resulta conveniente cuando las demás esposas son colaboradoras o “mujeres de hacer faena”, como ocurre entre los comanches de las praderas. Dentro de las familias compuestas de este modo se da una jerarquía respetada y mantenida entre las mujeres; la primera esposa goza de mayor autoridad de manera que, aun cuando pueda ser desplazada por otra como favorita para las relaciones sexuales, conserva su superioridad en la organización de la casa o en su *status* formal. Las mujeres kikuyo, en el África, apoyan la poliginia por las siguientes razones: significa una posición social superior; representa un trabajo doméstico más holgado, pues es compartido con las demás esposas, y si una mujer está indispuesta el marido puede tener una sustituta y si alguna se enferma o muere hay otras que suplen su ausencia.

La *poliandria* es bastante rara pero se la encuentra en algunas sociedades como entre ciertos grupos de esquimales, en algunos grupos del África oriental, en el Tíbet y entre los toda que viven en la India. Consiste en la unión matrimonial de una mujer con más de un marido al mismo tiempo. Como señala Winick, es algo más que prestar o compartir una mujer. La poliandria esquimal y tibetana han sido atribuidas a las prácticas de infanticidio femenino y aunque es verdad que ambos pueblos practican este tipo de infanticidio, los censos británicos no señalan, como apunta Hoebel, ningún exceso de hombres adultos en el Tíbet, y entre los esquimales primitivos las mujeres exceden en número a los varones, a pesar de la casi continua matanza de niñas pequeñas. Una forma de poliandria ha sido señalada por Roscoe en el África oriental entre los bayancoles y los bahimas, donde es elevado el precio de la progeñie. Un hombre pobre puede pedir ayuda a sus hermanos para casarse y todos los hermanos que contribuyen a tal fin viven con la novia hasta que ésta queda embarazada, a partir de entonces vive con su esposo. Cualquiera que sea el progenitor, el niño es socialmente el hijo del hermano que se casó con la mujer.

Los tibetanos y los toda de la India son los más conocidos practican-tes de la poliandria y ésta es también fraternal aunque no necesariamente. También hay entre ellos algunos matrimonios poligínicos y muy pocos monógamos. Las esposas son prometidas desde la niñez y el mu-

chacho realiza el pago de la progeñe dos veces por año durante toda su infancia. Una mujer, cuando es prometida a un solo varón, se entiende también que es la esposa de todos los hermanos del novio, incluso un niño todavía no nacido puede llegar a ser su esposo, junto con sus hermanos mayores, cuando llegue a la edad para ello. Todos los hermanos viven juntos y comparten su mujer sin choques ni celos.

Por otra parte, existe entre algunas colectividades, como entre los esquimales, una práctica primitiva muy extendida que consiste en que los hombres comparten sus mujeres con otros hombres en circunstancias especiales, como la visita de un huésped que se queda a pasar la noche. Es la llamada *hospitalidad de la esposa* y se la ha explicado como un ofrecimiento necesario para demostrar que el visitante es un amigo que debe ser recibido del mejor modo posible. Pero no debe confundírsela con la poliandria, que es muy diferente en su estructura familiar y de parentesco. Tampoco la hospitalidad de la esposa es una manifestación de promiscuidad, ni de comunismo sexual; refleja un sentimiento de cohesión y solidaridad por el cual los individuos, como miembros de un grupo parenteral muy ligado, comparten algunos derechos en común, los cuales se extienden hasta el extremo de que pueden disfrutar de las esposas. Se trata al mismo tiempo de un gesto de fraternidad como de una forma de identificación simbólica del anfitrión –como miembro del grupo de parentesco– con su huésped.

Una forma muy rara de poliginia se encontró entre los habitantes de las Islas Marquesas de la Polinesia. Aquí un hombre, cabeza de familia, con suficientes bienes de fortuna, puede solicitar en matrimonio a una mujer que tenga varios amantes, con la idea de que alguno de ellos, o todos, se incorporen a su hogar como maridos secundarios, formando así una familia primaria poliándrica. Sin embargo, le es lícito casarse posteriormente con otras mujeres y llevar, incluso, a sus enamoradas a casa. El resultado, como señalan Beals y Hoiyer, es una familia combinada, un matrimonio grupal polígino-poliándrico encabezado por el jefe de la familia y su esposa principal, pero que incluye también a un cierto número de mujeres y maridos secundarios. Todos ellos, al menos en teoría, gozan de derechos conyugales con cada uno de los demás.

3. Familias unidas, clanes y mitades. Endogamia y exogamia

Las familias unidas, o grupos de parentesco, se componen de dos o más familias primarias enlazadas por línea paterna o materna. Es muy

frecuente que todos compartan la misma vivienda, lo que determina la participación de cada miembro de la familia en las distintas tareas y obligaciones sociales. En la familia unida patrilocal la descendencia masculina, al casarse, continúa viviendo en la residencia familiar o en una adjunta o cercana a la de sus padres y agrega al grupo sus mujeres e hijos. En este tipo de familia la descendencia femenina al casarse abandona la vivienda paterna y se va a vivir con la familia unida de los maridos, aunque en algunos casos puede seguir manteniendo el contacto con la familia del padre y es considerada como partícipe de una doble familia. En el caso de las sociedades con preeminencia matrilocal, son las hijas quienes permanecen con la familia de la madre después del matrimonio, los hijos la abandonan para sumarse, cuando se casan, a las familias unidas de sus esposas. Ambos sistemas de parentesco ofrecen importantes vínculos de unidad y tienen entre las comunidades ágrafas un gran valor para la supervivencia: determinan las posiciones sociales y las pautas de conducta y tratamiento. Si un individuo no sabe exactamente quién es el otro (si es “padre”, hermano o tío) no sabrá cómo tratarlo y toda relación resultará imposible. Si bien esto es importante en las relaciones de reciprocidad, lo más significativo es el sistema de relaciones que se establece en función de la producción y la propiedad.

Así, pues, en las comunidades llamadas primitivas los sistemas de parentesco están basados en la cooperación y el apoyo de todos los miembros de la familia. No son como nuestros pequeños grupos familiares que se desarrollan en una sociedad individualista y competitiva. Estos grupos de parentesco, al contrario de las familias nucleares, se extienden en el pasado y se proyectan al futuro por descender de un antepasado común remoto. Constituyen los llamados linajes. Al extenderse aún más sus vínculos de parentesco hacia el pasado no es preciso que sus miembros convivan en la misma residencia, cosa que, por otra parte, se torna imposible cuando el número de parientes es grande.

Los linajes basados en la descendencia tanto paterlineal como materlineal se constituyen en organismos cooperativos que cumplen funciones de gran importancia económica de producción y reciprocidad. Podemos referirnos al linaje como la forma más sencilla del grupo de parentesco unilateral extendido, que normalmente se limita a los parientes agnáticos (línea de descendencia masculina) o uterinos (línea de descendencia femenina), estrechamente emparentados, y que rara vez va más allá de seis generaciones. Las genealogías del Antiguo Testamento son las genealogías de los linajes agnáticos de los hebreos dedicados al pastoreo.

Los linajes suelen dividirse o subdividirse en linajes menores o secundarios, a los que se denominan *linajes segmentarios*. Estas divisiones suceden generalmente cuando se pierde la memoria del origen del linaje o cuando se vuelve excesivamente numeroso. Cuando aumentan las generaciones de los linajes, y si el aumento pasa de ciertos límites, se debilitan los vínculos afectivos y se fortalecen otros; se constituyen entonces los clanes, mitades y fratrías.

El *clan* es un grupo de personas asociadas por una descendencia común general, determinada tanto por la línea masculina como por la femenina. Es usualmente un grupo local que forma parte de otro grupo más grande. Además del tamaño, la diferencia esencial entre clan y *linaje* es que los miembros de un linaje pueden reconstruir específicamente sus genealogías como descendientes de un antepasado conocido, mientras que los miembros del clan ya no pueden hacerlo. Sin embargo, los miembros del clan consideran que tienen un antepasado común y su conducta está regulada de acuerdo con dicha creencia. Frecuentemente, entre las creencias del clan se incluye un mito en el que se simboliza o explica un relato de cómo se originó el clan.

Los vínculos del clan proveen de seguridad mutua, ayuda legal, gobierno, leyes matrimoniales a través de la exogamia y de las instituciones económicas, religión y ceremonias, normas de propiedad, control social y una misión en el grupo, de allí que en los clanes encontremos los siguientes atributos y características:

Exogamia. En la mayoría de los clanes bien estudiados ningún hombre o mujer puede casarse ni hacer vida marital con otro miembro del mismo clan.

Reglas, prohibiciones o tabúes. En cada clan se hallan claramente determinadas las cosas que se pueden hacer y las que está prohibido hacer en casi todos los aspectos de la cultura: la propia exogamia, las regulaciones del incesto, el tratamiento, los modos de comportamiento frente a los demás individuos tanto del mismo como de otro clan según edad, sexo y demás características y relaciones del parentesco, prescripciones alimentarias, etc.

Gran espíritu de solidaridad. En cuanto se refiere a las relaciones externas con otros clanes u otros grupos, todos los miembros del clan se muestran tan solidariamente identificados que el éxito obtenido por cada uno de ellos es el éxito de todos. De la misma manera, cuando un individuo del clan es herido, o asesinado, o ha sufrido algún perjuicio u ofensa, es sentido por todos sus miembros con gran intensidad. “En este ambiente –dice Liedins-

ky— la sugestión de las imágenes inducidas es tan perfecta que cuando un niño está enfermo sus padres, y hasta algunos parientes, se privan de comer los alimentos que pueden hacer daño al niño.

La *reciprocidad* (véase capítulo VII. 11) constituye la base de todas las relaciones sociales, puesto que es en función de este principio que se organizan la interacción y el derecho. Sobre la reciprocidad se crean y estructuran los sistemas de prestación y recepción de bienes y servicios y toda la mecánica de las relaciones económicas. En algunas culturas las normas de reciprocidad se hallan implícitas, sobreentendidas en los usos y costumbres o en las exigencias mismas del sistema y las circunstancias —como entre nuestra cultura en la existencia del dinero y el valor de las cosas— pero en otras culturas, en las que no existe sistema monetario ni economía de mercado, la reciprocidad se define e institucionaliza específicamente en las formas de la organización social. Uno de los medios más efectivos de institucionalizar la reciprocidad consiste en organizarla en sistemas de *mitades*, llamadas también *sibs* o *seps* por algunos antropólogos, como están organizados muchos grupos melanesios o los nativos de las islas Trobriand, o como lo estuvieron los antiguos peruanos.

El *sistema de mitades* es independiente de la división de clanes, linajes o fratrías y se establece para regular el comportamiento en relación a las obligaciones recíprocas. Generalmente las mitades son exógamas —pero hay excepciones— y cada mitad abastece de cónyuges a la otra. También entre las obligaciones dualistas se cuentan otros servicios recíprocos. Así, entre los antiguos peruanos, además de las otras divisiones de parentesco como fueron los *ayllus* (clanes), *panakas* (linajes), etc. existía el sistema de mitades *banan* y *urin*, o *ichoq* y *allauca* (mitades de arriba y abajo, izquierda y derecha, respectivamente que cumplía funciones exogámicas. Con el tiempo devinieron en divisiones territoriales más amplias, tornándose más bien rivales, al menos en sentido ritual.

En los casos en los que sólo existen dos clanes, como los grupos “agua” y “tierra” entre los niwoks, indios de California, el clan y la mitad se vuelven sinónimos, pero lo más frecuente es que existan numerosos clanes y cuando éstos están ligados a las mitades, éstas se tornan en unidades mayores que incluyen a los clanes como subdivisiones. Muchas tribus americanas organizadas en mitades asocian a éstas las dualidades del cosmos: cielo y tierra, agua y fuego, rojo y negro, arriba y abajo, lo que puede considerarse como simbolización y objetivación del principio de reciprocidad y complementariedad en la mentalidad de los nativos.

Según Lévi-Strauss, recibe el nombre de organización dual un tipo de estructura social en América, Asia y Oceanía, caracterizada por la división del grupo –tribu, clan o aldea– en dos mitades cuyos miembros mantienen relaciones recíprocas que pueden extenderse desde la más íntima colaboración hasta una hostilidad latente, pero que generalmente asocian ambos tipos de comportamiento. A veces las mitades parecen tener como finalidad la regulación de los matrimonios, se dice entonces que son exogámicas. Otras veces su papel se limita a actividades religiosas, políticas, económicas, ceremoniales o simplemente deportivas e, incluso, a sólo tal o cual actividad. En unos casos la pertenencia a la mitad se transmite por línea materna, en otros por línea paterna. La organización en mitades puede coincidir con la organización clánica, ser simple o compleja; en esta última circunstancia intervienen varios pares de mitades que se entrecruzan (organizaciones triádicas, cuatripartitas, etc.) dotados de funciones diferentes. En suma, se conocen casi tantas formas de organización dualista como pueblos que la poseen. ¿Dónde comienza y dónde termina esta forma de organización?, tampoco Lévi-Strauss nos alcanza la respuesta.

La organización de las sociedades en fratrías es bastante rara y no se ha llegado a precisar su significación funcional; no obstante, las fratrías aztecas, por ejemplo, fueron importantes facciones políticas y religiosas dentro de la estructura del imperio y cumplían papeles bastante significativos en la vida social.

Nos hemos referido antes a los términos *endogamia* y *exogamia*, pero sin definirlos. *Endogamia* se refiere a la restricción obligada del matrimonio a los miembros del mismo sector de la población, ya sea etnia, clan, linaje, casta, mitad o clase. Pero el matrimonio dentro de un grupo por razones de conveniencia no es endogamia. Por *exogamia* se entiende la práctica de buscar pareja fuera del grupo, la cual se encuentra frecuentemente entre los clanes. Ambos términos fueron acuñados por John F. McLennan (1827-1881), abogado y sociólogo escocés, quien señaló la importancia de la línea de descendencia materna.

4. Apareamiento y matrimonio. El precio de la novia. Divorcio. Incesto

Al referirnos a la familia y al parentesco hemos dejado implícito el concepto de matrimonio, puesto que tanto la familia como las relaciones de parentesco son originadas formalmente por esta institución. Ahora vamos a referirnos a algunas características del matrimonio, ya que

existe en todas las sociedades, aunque bajo muy diversas y variadas formas.

En primer lugar, el matrimonio no es simplemente la unión de una pareja, como ya hemos visto al referirnos a los distintos tipos de familia, ni tiene en todos los pueblos el mismo significado. Por ejemplo, el amor, que para nosotros es tan importante, no es la base del matrimonio; siendo un sentimiento voluble y a veces efímero, ninguna sociedad podría permitirse depender del amor para sustentar en él una institución tan importante en la vida social y económica, como es la familia. Tampoco es el sexo el factor más significativo para el matrimonio y, de hecho, su significación fisiológica puede ser desconocida.

En las sociedades simples o de economía primaria las relaciones entre los jóvenes solteros son aceptadas y en algunos casos, aún cuando reguladas, son generales. Esto parece deberse a la separación que hay entre el matrimonio como institución socioeconómica y a las diferentes formas y regulaciones de la satisfacción sexual.

Como acotación previa, antes de referirnos al matrimonio es importante distinguirlo del *apareamiento*, esto es, de la unión más o menos permanente de individuos de sexo opuesto bajo las exigencias del impulso sexual y de previo acostumbamiento de uno con el otro. Preponderantemente se trata de un fenómeno psicofisiológico, no obstante implica más que la simple relación sexual y conlleva un cierto grado de permanencia o de asociación de la pareja y casi todas las sociedades prevén los apareamientos de una u otra manera y en algunas se considera necesario que los adultos jóvenes verifiquen uno o más apareamientos transitorios antes de comprometerse en el serio asunto del matrimonio.

En las culturas del Perú antiguo existió una institución importante en este sentido. Nos referimos al *pantanacuy*, también denominado *tincunacuspa* y más tarde, en la época de la dominación hispánica, *sirvina-cuy*. Equivocadamente se le ha llamado “matrimonio de prueba” y aún pervive entre algunos grupos aborígenes de la sierra. No era matrimonio, pues la unión no quedaba confirmada por la sociedad; era una forma de apareamiento reglamentada que podría calificarse como un noviazgo con vida en común dentro de un período determinado, generalmente un año. Durante este prematrimonio la pareja era sometida a rigurosas pruebas, el hombre recibía por parte de los familiares de su futura esposa el peor trato, tenía que realizar los trabajos más penosos; de igual manera, la mujer era víctima de maltrato procurado por parte de los padres y familiares del futuro marido. Si ambos resistían y se ave-

nían a este género de vida y persistían en sus intenciones de casarse, se llevaba a cabo y oficializaba el matrimonio con la intervención de un funcionario estatal, de lo contrario al finalizar el plazo quedaba disuelto el compromiso. Si se procreaba un hijo éste pasaba a formar parte del *ayllu* de la madre.

Aunque el matrimonio es un medio para la satisfacción sexual, tiene otras funciones importantes. Podemos referirnos al matrimonio como institución, como al *conjunto de normas que definen y regulan las relaciones mutuas del parentesco y la vida conyugal*. Es el mecanismo principal para sancionar la paternidad y asegurar la estabilidad de la familia, de las demás agrupaciones del parentesco, y para organizar la crianza y socialización de los hijos. La importancia primordial del marido reside en la paternidad.

También solemos referirnos al matrimonio como el rito de casamiento tanto religioso como a la ceremonia civil. Éstos se refieren a los actos de sanción y aceptación social de la unión. Pero el matrimonio es básicamente un asunto secular; es cuestión de relaciones recíprocas entre dos familias o entre dos clanes, aunque en la sociedad moderna –como la familia ha dejado de ser una unidad de producción para convertirse en unidad de consumo– puede ser simplemente cuestión de relación formal entre marido y mujer. En todo caso, toma la apariencia de un contrato que se hace válido por responsabilidades mutuas. Aunque en las ceremonias nupciales entre los pueblos de economías simples nada se dice del amor o de los deberes de los cónyuges, la mujer cumple sus obligaciones para con el marido si cultiva sus campos, prepara sus comidas y cría a sus hijos; el marido cumple su deber para con ella si proporciona una choza o ganado, si lleva las piezas de la caza y atiende otras necesidades.

Como en las sociedades de economía simple la mujer se pierde para el clan, el marido o su familia deben pagar por ella una compensación o sea el *precio de la novia*. No se trata, en realidad, de una compra sino que así se materializa el valor que tienen las mujeres para la familia o para el clan que dejan, como para el que pasan a integrar. El *precio* de la novia consolida los enlaces en la trama del parentesco, apaciguando disputas y hostilidades e imponiendo freno a las tendencias disociadoras de los conflictos intergrupales. El “precio de la novia” simboliza también la posesión económica, el *status* de las familias que van a unirse por afinidad (lo que cumplen también los regalos o los *colectivos* en nuestra sociedad), y establece un vínculo entre las familias de los novios para asegurar la ulterior estabilidad del matrimonio.

La *dote* es una forma cultural menos frecuente que el “precio de la novia”, pero fue común en Europa entre los estratos superiores. Ya en el derecho romano, pasados los tiempos en que el marido era quien compraba a la mujer, se regula la dote como patrimonio que se entrega al marido destinado a levantar las cargas económicas que acarrea el matrimonio. Ya ha desaparecido en forma institucionalizada, pues sus funciones en la sociedad moderna, dada la evolución de la estructura socioeconómica de la familia, han sido incorporadas en las diferentes legislaciones en los regímenes de propiedad, herencia y participación en los bienes de la sociedad conyugal. Aunque es evidente que la dote tuvo originalmente una función semejante a la del “precio de la novia”, la costumbre de proveer a la novia de una dote devino como una manera de permitir a las familias nobles empobrecidas reparar sus fortunas mediante matrimonios con las hijas de burgueses ricos. La dote representa una donación en dinero, bienes, o ambas cosas, hecha por la familia de la novia para el establecimiento de su hogar. La noticia acerca de la dote más rica que se dio en el Perú colonial nos la trae Juan Antonio Suardo en su *Diario de Lima* (6 de junio de 1631), donde consigna que Diego de la Cueva, mercader que tenía un obraje (fábrica) de sombreros en esta ciudad, casó a su hija con un hidalgo dándole como dote 210.000 pesos de oro, más un ajuar evaluado en 37.000 pesos, “la dote más rica que se haya dado en este reino”.

Aunque el “precio de la novia” y la dote son desconocidos en muchos pueblos, en otros, la costumbre de entregar regalos es considerada como una obligación social en los matrimonios. Hay que señalar que los regalos de boda funcionan como una prueba inicial de apoyo económico, de cooperación y de la generosidad que se debe a los parientes y amigos de la esposa. También constituyen los regalos de boda el testimonio de la aprobación y complacencia del matrimonio por parte de quienes los ofrecen, aun cuando sólo sea de manera formal.

El factor común en todos estos casos es que los regalos, lo mismo que el “precio de la novia” y la dote crean, a la vez que simbolizan, las relaciones sociales que establece el matrimonio.

Así como el matrimonio es universal y en todas las sociedades es constituido como un vínculo permanente, también todas las sociedades sancionan algún medio fácil o difícil para poner fin a los matrimonios desafortunados o mal constituidos. Ninguna sociedad fomenta el *divorcio*, ni lo aprueba como principio, pero casi todas reconocen en la práctica que en ciertas circunstancias y bajo determinadas condiciones diversamente definidas es preferible terminar con un matrimonio desave-

nido antes que permitir que continúe como un fracaso o quizá como un ejemplo disuasorio para que otros rehúyan el matrimonio. Por otra parte, es indudable que la negación del divorcio en una sociedad, o las extremas dificultades para conseguirlo, favorecen el adulterio y determinan un mayor número de concubinatos o amancebamientos. Las causas admitidas para el divorcio varían ampliamente de una a otra sociedad, también de una a otra época en las mismas sociedades. G.P. Murdock ha confeccionado una tabla en la que enumera los fundamentos, causas o razones reconocidas para el divorcio en diferentes pueblos y señala, por sexos, el número de sociedades que permiten o prohíben el divorcio. Según esta tabla, en la mayoría de las sociedades es igualmente fácil o difícil conseguir el divorcio, tanto para los hombres como para las mujeres, siendo imposible descubrir alguna diferencia substancial en los derechos de ambos sexos. Los hombres gozan de superiores derechos para el divorcio únicamente en seis de las 30 sociedades estudiadas (entre los kurdos musulmanes de Irak, los siwanos de Egipto, los japoneses, los bagandas, los indios sirionós de Bolivia y los guayakurus del Gran Chaco). En cuatro de ellas son las mujeres las que poseen realmente derechos superiores con respecto al divorcio (los kwoms de Nueva Guinea, los dahomeyanos del África occidental, los yuroks de California y los huitotos del Perú y Brasil).

El antropólogo inglés Max Gluckman ha podido observar que entre los zulúes de Natal (África) apenas si se practica el divorcio, en tanto que entre los lozis de Rhodesia del norte es practicado con mucha frecuencia. Este contraste lo hizo investigar por qué ciertos grupos tienen una sociedad conyugal más estable y, en cambio, otros la tienen más transitoria. La hipótesis que ha formulado resulta interesante: el divorcio varía de acuerdo con el predominio patriarcal, matriarcal o bilateral de la organización familiar de las sociedades; una cifra elevada de divorcios se da en las sociedades matriarcales, media en las de organización bilateral y pequeña en las sociedades patriarcales. Aunque esta hipótesis no toma en cuenta la gama posible de variables que tienen que ver con la estabilidad matriarcal, consigue llamar la atención sobre algo importante, como es comprender el contexto total de las circunstancias que rodean a los cónyuges como elemento fundamental para efectuar el análisis de la estabilidad de los matrimonios. Como afirma Gluckman: "La frecuencia de los divorcios en las sociedades occidentales se ve gobernada no sólo por el factor de las desavenencias de la pareja, sino por otros factores sociales". De lo que se concluye que las prácticas del divorcio radican no solamente en los problemas que se suscitan en las re-

laciones entre los cónyuges, sino que rebasan el ámbito familiar y se enraízan en otras formas estructuradas de la sociedad.

Hemos dicho que el matrimonio es el reconocimiento social de la unión conyugal, de acuerdo con ciertas normas que regulan las relaciones de parentesco y el comportamiento de los cónyuges en función de tales normas. En efecto, todas las sociedades tienen en sus respectivas culturas prescripciones y medios diferentes para regular el matrimonio y toleran el apareamiento dentro de ciertos límites y condiciones. De esta manera, la unión sexual entre personas cuyo grado de consanguinidad o parentesco hacen que el matrimonio sea ilícito y la relación sexual prohibida, se denomina *incesto*.

El *tabú del incesto*, es decir, la prohibición de la unión y relación sexual entre parientes cercanos se da en la gran mayoría de las sociedades humanas debido a que el incesto repugna tanto a los más como a los menos civilizados. La extensión de la prohibición del incesto y el hecho de que esté relacionado con un acto fundamentalmente biológico ha acondicionado la idea de que se trata de algo instintivo, antinatural. Sin embargo, la condenación del incesto no es en modo alguno instintiva; las regulaciones del incesto, como las del matrimonio, son de naturaleza cultural y no tienen necesariamente implicaciones biológicas. Aunque un prolongado cruzamiento entre parientes cercanos o la unión de individuos con las mismas taras familiares tienen efectos perniciosos en su descendencia, este hecho no es determinante de la prohibición del matrimonio o las uniones entre consanguíneos. Con frecuencia las regulaciones del incesto no prohíben tales matrimonios sino que a veces hasta tienden a promoverlos. Además la misma serie de regulaciones del incesto pueden prohibir las relaciones entre grupos de parientes mientras que a otros, justamente más cercanos, les exige que se casen. La única regla verdaderamente general es la que prohíbe el matrimonio entre padres e hijas, madres e hijos y hermanas y hermanos. Hay sociedades en las que se exige a ciertos individuos casarse con sus hermanas, como sucedía entre los antiguos egipcios y en el viejo reino de Haway, aunque estos matrimonios obedecían más bien a intereses políticos y religiosos, son los llamados *incestos dinásticos* por los occidentales, aunque si se permitía el matrimonio ya no era incesto. Dicen los cronistas que los últimos incas se casaron con sus hermanas, aunque es posible que se casaran con sus mediohermanas. Hay que tener en cuenta que las *panacas* reales eran linajes, es decir, segmentos clánicos y que en los clanes todos los miembros de una generación se consideran “hermanos”. Los individuos a quienes se exigía casarse con sus hermanas eran

personas muy especiales, a menudo personajes divinos cuyo emparentamiento, con el objeto de obtener un heredero puro y digno de sucederles, sólo podía tener lugar con otro de igual sangre divina, es decir, con su hermano. Se trata pues de un mecanismo político para concentrar todo el poder posible en función de un soberano y su núcleo familiar, saturándolo de divinidad para separarlo totalmente por encima del resto de la sociedad. En todo caso, estas uniones siendo excepcionalmente permitidas dejan de ser incesto.

Las regulaciones del incesto son frecuentemente confundidas con las regulaciones de la exogamia, de ahí la necesidad de establecer una distinción entre ambas: el incesto se refiere a las relaciones sexuales, la exogamia a las relaciones conyugales. No obstante, se aplica genéricamente el calificativo de incesto a la contravención de ambos tipos de relaciones, lo cual produce confusiones.

Se ha discutido mucho sobre la repugnancia u horror al incesto. Freud, en particular, ha basado su teoría del *complejo de Edipo* en la repugnancia al incesto, viendo en ella el origen de ciertos tabúes. Al referirse a una hipotética sociedad primitiva en la que el padre obligaba a los hijos a dejar la casa, sugería que el deseo de los hijos para con su madre debería reprimirse para que la fuerza de la reacción los hiciera buscar mujeres fuera de la casa. Wester Marck sostuvo que biológicamente la relación consanguínea es mala y que a ese factor se añadía la repulsión provocada por la familiaridad y la contigüidad como signos naturales de resistencia. Lewis Henry Morgan, no obstante haber demostrado la importancia de las reglas del matrimonio en los diversos sistemas de parentesco y también que el matrimonio es un intercambio de mujeres entre grupos sociales antes que una relación entre individuos de sexo opuesto –principios básicos sobre los que se han fundado los estudios posteriores sobre el parentesco– creía, sin embargo que el incesto tenía fundamento biológico. Tylor y Wite sostienen que uno “debe casarse fuera del grupo o morir”, puesto que el matrimonio fuera del grupo permite su extensión y hace que se incluya en su interior a los grupos exteriores de modo tal que eliminan a los enemigos. Además, las personas que se casan fuera del grupo están más aseguradas. Wilson Wallis destaca el hecho de que la unidad de parentesco consanguíneo es la entidad cooperativa básica y que las relaciones sexuales entre los miembros de esa célula económica básica rompe la unidad. Malinowski ha expresado que el impulso sexual es, en general, una fuerza perturbadora incompatible con cualquier vínculo familiar que no sea la relación de los cónyuges, que saliéndose de esta relación

no sólo se establecerían celos y rivalidades y se desorganizaría la familia, sino que también quedarían subvertidos los lazos de parentesco sobre los que se sustenta el desarrollo de todas las relaciones sociales y el orden de la comunidad.

De manera general, acerca de las regulaciones del incesto se puede concluir que:

- No existe un horror universal hacia el incesto y muchas sociedades no tienen severos castigos contra él, otras lo practican, y en otras reina una verdadera indiferencia.
- No se trata de una repugnancia instintiva. Las causas por las que se condena el incesto son socioculturales y no biológicas.
- No existe evidencia de que las relaciones consanguíneas produzcan efectos biológicos dañinos, salvo en los casos en que intervienen negativos o recesivos, cuando los progenitores padecen de defectos constitucionales que pueden ser transferidos.
- Las regulaciones del incesto tienen por lo menos tres funciones principales:
 - a. mantener la unidad y estabilidad familiares;
 - b. regularizar determinadas funciones económicas, fundamentalmente la reciprocidad, y
 - c. asegurar que los impulsos sexuales se dirijan al objetivo de establecer relaciones esenciales entre familias. En resumen, evitar la ruptura y desorganización de los sistemas de parentesco, base fundamental de la estructura social.

Las investigaciones referidas a la familia, al parentesco y al matrimonio han aumentado en número y ganado mucho en precisión desde que Lewis Morgan demostró que las relaciones de parentesco dominan la historia de la humanidad y que tienen una lógica y una historia propias; asimismo, desde que subrayó la importancia de las reglas matrimoniales en los diversos sistemas parenterales de todas las sociedades. Fue también Morgan quien demostró, contra las proposiciones de McLennan, que la exogamia no se opone en absoluto a la endogamia, ya que la exogamia de los clanes es a menudo complemento de una endogamia a nivel de etnia. Distinguió, a la vez, dos formas de filiación y dos tipos de clanes, patrilineales y matrilineales; afirmando que el clan fue la forma dominante de organización social en todos los pueblos que habían superado el estadio del salvajismo y sirvió de punto de partida en la evolución hacia la civilización. En los últimos años, un número cada vez más creciente de etnólogos, premunidos de criterios más exac-

tos, ha podido separar mejor las constantes y analizar la complejidad de las combinaciones a las que han acudido las diferentes sociedades para resolver problemas a veces idénticos. Los avances en estos aspectos se deben a la uniformidad de la terminología empleada. G.P. Murdock, por ejemplo, sobre la base de 250 sociedades estudiadas, ha demostrado que las organizaciones parenterales constituidas como sistemas poseen un tipo de estructuración tal que cuando cambian el tipo adoptado de residencia cambia la distribución de los grupos familiares y esto, a su vez, culmina en un cambio de la influencia predominante, paterna o materna; de donde, finalmente, se originan otros cambios en la terminología empleada por los parientes para designarse unos a otros. En otras palabras, Murdock ha demostrado que las organizaciones parenterales forman sistemas y que, por consiguiente, cambian de manera predecible.

En las sociedades andinas del antiguo Perú fue el *ayllu* la unidad que tuvo mayor significado en la estructura social y parenteral. Aunque no hay acuerdo sobre su naturaleza específica, se trata de una unidad social fundamentalmente económica y política, con diversas connotaciones simbólicas y rituales, que estuvo relacionada con la tenencia y el trabajo de la tierra, el pastoreo y la posesión de rebaños, la prestación de servicios, el aprovechamiento de recursos diferentes o específicos de un piso ecológico, la distribución del agua y otros menesteres. Fue un grupo social similar al clan constituido en función de la producción, la reciprocidad y la redistribución. Estaba compuesto por familias nucleares que se consideraban descendientes de un fundador mítico común, cuyo lugar de aparición se denomina en lengua quechua *pakarina*. El *ayllu* debió haber tenido algunas diferencias en las distintas épocas y sociedades que constituyeron la civilización andina, pero siempre funcionó como grupo corporado mientras se mantuvieron las mismas estructuras sociales.

Durkheim define el clan como un grupo de individuos que se consideran como parientes, pero que reconocen este parentesco exclusivamente por el hecho muy particular de que son poseedores del mismo tótem. El tótem, como la *pakarisca* del *ayllu*, es en sí mismo un ser animado o inanimado, la mayoría de las veces un animal, pero puede ser también una planta o un accidente geográfico, del que dice descender el grupo y que le sirve a la vez de emblema (símbolo) y de nombre colectivo, esto es, de identificación. Lo que hace al clan, como al *ayllu*, es la identidad del nombre. El antepasado nunca se presenta solamente como el que ha engendrado a sus descendientes y los ha relacionado

entre sí por la unidad de sangre, no es el tronco genealógico porque el árbol genealógico no puede ser efectivamente trazado. El antepasado es a quien se debe en común el beneficio del tótem en todas las cosas en las que la participación clánica necesita una identificación e intermediación personal. La *pakariska* otorga al *ayllu* derechos ancestrales sobre los recursos productivos.

El *ayllu* es una sociedad familiar porque está formado por individuos que se consideran de un mismo origen. El origen es la base de su identificación, pero se distingue de las otras clases de familia en que el parentesco está fundado únicamente en la comunidad de la *pakariska* y no en relaciones de consanguinidad definidas. Los que forman parte de él son parientes, no porque sean hermanos consanguíneos sino porque llevan el nombre de tal animal o de tal planta, y por lo tanto tienen la misma naturaleza mítica, en realidad la misma naturaleza productiva, no territorial. El *ayllu* más que territorio tiene función.

La familia biológica o nuclear es parte del *ayllu* no como familia en sí, sino como un género de relaciones inmediatas, biológico-sociales, con deberes específicos, como grupo de residencia, pero sobre todo como unidad de reciprocidad dentro del mismo *ayllu*, que a su vez es otra unidad de reciprocidad y redistribución dentro de la etnia o de otra unidad mayor. En el Perú hay muchos apellidos como Huamán, Condori, Poma, Quispe, Páucar, Huaripata, y muchos otros que son descendientes de *ayllus* cuyas *pakariskas* fueron el halcón, el cóndor, el puma o las denominaciones de reluciente, florido y hombre de la antigua planicie, respectivamente.

LECTURA RECOMENDADA

BEALS, RALPH Y HARRY HOIJER. *Introducción a la antropología*. Madrid: Editorial Aguilar. Capítulos 15 y 16, 1969. / FOX, ROBIN. *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza Editorial, 1972. / FROMM, ERICH; MAX HORKHEIMER, TALCOTT PARSON, Y OTROS. *La familia*. Introducción de Ralph Linton. Barcelona: Editorial Península, 1974. / LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *Las estructuras elementales del parentesco*. México: Editorial Paidós, 1983. / RADCLIFFE-BROWN, A.R. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Editorial Península, 1972.

CAPÍTULO IX

La estructura social

1. Estructura genérica de los fenómenos sociales. Interacción y grupo.- 2. Diferenciación y estratificación sociales.- 3. Esclavitud.- 4. Poder social.- 5. Castas y clases sociales.- 6. *Status*. Movilidad social. Sociedad y sistemas sociales.- 7. Control social y orden político: sociedades igualitarias, jefaturas, estados prístinos, estados expansivos o de conquista e imperios.- 8. Concepciones modernas de Gobierno y Estado.- 9. La ley y el derecho.

1. Estructura genérica de los fenómenos sociales

Muchos sociólogos y otros estudiosos de las ciencias sociales buscan una “unidad social” como punto de partida en la organización de las sociedades, entendiendo como tal a la familia, a la comunidad e, incluso, al individuo. La verdad es que un individuo como un millón de individuos, si están aislados y no tienen relación unos con otros no constituyen fenómeno social alguno. La familia no es el fenómeno social más simple ni genérico, tampoco es la unidad social más pequeña; cualitativamente posee una estructura social compleja y relacionada con otros aspectos generales de la sociedad. Además, lo que entendemos por familia en nuestro sistema sociocultural tiene una serie de características diferenciables que no se encuentran en todas las sociedades humanas. Y las comunidades que frecuentemente calificamos de simples o “primitivas” no son las más simples ni las más pequeñas si las juzgamos desde otros puntos de vista.

Ya hemos visto cómo la sociedad es la única forma de supervivencia posible para los miembros de nuestra especie (capítulo V, 1) y cómo el mecanismo de atracción social, que se resuelve a través de la reciprocidad (capítulo VII, 11), lleva a los individuos de la especie humana a juntarse en sociedades para sobrevivir. Así, pues, el modelo genérico de los fenómenos sociales no está constituido por los elementos sustantivos de la sociedad sino por el mecanismo en el que la acción de un individuo o la de un conjunto determinado de individuos causa una reacción o un cambio en otro u otros individuos. A este fenómeno se le ha llamado *interacción social*. En otras palabras, entendemos por interacción los procesos analizados desde el punto de vista de los estímulos y reacciones mutuos entre personas y grupos, siempre que tengan sentido y significación sociales.

Sobre la base de estos criterios podemos buscar entonces una noción que circunscriba o delimite la interacción y con las características más generales encontramos la noción de *grupo*, que se refiere a un conjunto de personas entre las que existe un tipo establecido de interacción. Por lo general, el grupo se reconoce como entidad por sus propios miembros y por los demás en razón del tipo particular de conducta colectiva que representa. Pero la interacción entre los individuos del grupo y entre los grupos puede ser y es, de hecho, de muy diferentes grados y naturaleza; es decir, la sola existencia de la interacción no implica, en un principio, que las personas interactuantes constituyan un sistema. La interacción puede quedar en un nivel inorganizado. Para que un grupo exista como tal debe tener una *estructura*.

Retomando el concepto de estructura (capítulo VI, 3) y aplicándolo concretamente al grupo, diremos que se entiende como *estructura social* el conjunto de relaciones sociales internas y externas que articulan a los diferentes elementos del grupo. Las relaciones internas determinan la *función* de cada elemento, de cada persona, y contribuyen a explicar el *proceso* dentro del grupo como totalidad. La característica interna de estas relaciones o interacciones es lo que confiere al grupo coherencia y le da el carácter de unidad que, como tal, cumple otra u otras funciones en un ámbito más general de la sociedad y constituye, asimismo, parte de otra estructura mayor.

Todo grupo propiamente dicho se halla de algún modo estructurado y en esto se diferencia de cualquier otro conjunto, conglomerado o circunscripción de personas que pueden haber y, de hecho, los hay de muy diferente naturaleza, pero cuyas relaciones no están orgánicamente estructuradas o lo están sólo en determinadas circunstancias o dentro de determinados criterios generales. Por ejemplo, un país no es necesariamente un grupo y dentro de sus linderos pueden existir diversos grupos que, incluso, pueden no ser interactuantes. Las personas que concurren a un estadio para ver un partido de fútbol constituyen un grupo que funciona como tal sólo en tanto dura el partido, es lo que llamamos un grupo efímero. También dentro de una zona o región geográfica habitan grupos relativamente autónomos, con relaciones poco frecuentes con otros grupos, o que sólo están vinculados por la cercanía.

Para comprender este género de agrupaciones conjuntamente con otros grupos que conforman una nación, o un país, se utiliza la denominación de *agregado social*, entendiéndose por tal la totalidad de personas que habitan un territorio determinado, considerada como colectividad desde el punto de vista tan sólo de la proximidad o propinquidad

relativa de unos y otros, pero no desde el punto de vista de la interacción.

Dada la naturaleza de las funciones que cumple la cultura en la sociedad, la estructura del grupo se manifiesta con mayor nitidez en el llamado genéricamente *aspecto económico*, ya que la satisfacción de las necesidades tanto biológicas como sociales y las formas de relación que determinan constituyen los fundamentos de la *estructura social*, usando el concepto de estructura en su más amplio y general significado. La estructura socioeconómica –utilizando el término para destacar las relaciones un tanto más específicamente– tiene por elementos a un grupo de hombres y sus determinados medios de producción. Estos medios se organizan a lo largo de la historia formando estructuras diferentes: aparecen las distintas formas de trabajo, de producción, de propiedad y surgen también las clases y formas de control de la producción y de dominación, en consecuencia aparecen los antagonismos y conflictos. Todo ello a lo largo de una continuidad de relaciones estructurales que van cambiando y tornándose cada vez más complejas, pero que continúan estructuradas del mismo modo que un organismo humano cuyos componentes son moléculas, células y órganos que van cambiando en su desarrollo general, pero mantienen una continuidad estructural.

2. Diferenciación y estratificación sociales

En todo grupo humano organizado se distinguen los individuos, además de sus peculiaridades psíquicas y biológicas, por sus condiciones sociales: por lo que significan para los demás, por los bienes materiales que poseen, por sus gustos, usos y costumbres, por sus creencias, por su educación y, en fin, por muchas otras cualidades heredadas o adquiridas, pero antes que todo por el papel que desempeñan dentro del grupo. La diferenciación social es, por consiguiente, una característica universal de las sociedades humanas, puesto que resulta esencial para su mantenimiento y supervivencia.

Toda sociedad, animal o humana, necesita para su supervivencia una cierta división del trabajo entre sus miembros. En las sociedades animales esta división está determinada por una especialización biológica del organismo de los individuos, que reaccionan genética o instintivamente en forma fija ante ciertos estímulos. Así, la complicada estructura y la minuciosa organización funcional de las sociedades de insectos, tales como las hormigas y las abejas, son una consecuencia de la diferenciación fisiológica. Esto no ocurre, como ya hemos visto, a nivel de la interacción

humana en la que las pautas del comportamiento social están regidas por la cultura y se logra la coordinación de las diferentes funciones de sus miembros a través de los roles que desempeñan en la vida social, en sus relaciones con cada uno de los demás controladas por normas, reglas o patrones. Los miembros del grupo deben ser inducidos a cumplir ciertas tareas y adquirir la pericia necesaria para desempeñarlas. Es así como la división de los roles y, consecuentemente, del trabajo determina la *diferenciación social* y la iniciación de la *técnica*, sin las cuales no sobreviviría ninguna sociedad humana.

La división biológica de los seres humanos en hombres y mujeres constituye la base fundamental para la clasificación social más elemental que pueda encontrarse en cualquier lugar, pero la mayoría de las veces el hecho no ha sido bien explicado. Además, en toda sociedad es también evidente que existe alguna división o diferenciación de sus miembros de acuerdo con la edad. Son pues las *diferenciaciones por sexo y edad* las más elementales, genéricas y universales, sobre las que van a estructurarse un sinnúmero de instituciones y patrones culturales. Pero estas formas de diferenciación no determinan la aparición de los estratos sociales.

En cuanto a las divisiones por sexo, algunos antropólogos manifiestan que los papeles diferentes que desempeñan los individuos según su sexo derivan del hecho de que las mujeres paren y amamantan a la prole y se hallan de este modo vinculadas al ambiente doméstico gran parte de su vida. Sin embargo, estos hechos no son suficientes para explicar la división del trabajo en la sociedad. Si bien es cierto que las mujeres en virtud del hecho de que la gran mayoría de ellas alumbró a los hijos y en casi todas las sociedades han de alimentarlos durante la primera infancia y por ello se hallan más coartadas que los hombres, en lo que a las ocupaciones se refiere, es por lo menos relativo lo que pueda explicarse sobre la división del trabajo sólo sobre esta base. Hay muchas sociedades en las que determinadas formas de trabajo las cumplen las mujeres y otras en las que estas mismas formas son realizadas por los hombres, por ejemplo el tejido, la alfarería y muchas de las labores agrícolas, el curanderismo, etc. Tampoco es cierto que las mujeres sólo son aptas para las ocupaciones que requieren menos destreza o menos inteligencia, pues los casos que diariamente podemos observar refutan ampliamente esta equivocada creencia. A juicio nuestro, la cuestión tiene bases mucho más profundas relacionadas con el proceso de socialización en los niños y el papel de la madre en la configuración psíquica de los mecanismos de interacción.

La división del trabajo por la edad resulta del hecho biológico obvio de que los seres humanos pasamos por diferentes períodos principales de desarrollo. En la niñez el ser humano depende de los adultos, no tiene ni la fuerza ni la destreza para cuidar de sí mismo. Los niños en la mayoría de las sociedades humanas sólo realizan tareas ligeras como ayudantes de los adultos, o ninguna en absoluto, salvo en los estratos más bajos de los países pobres donde tienen que aprender a sobrevivir por sí solos y a veces ayudar a su familia desde muy tierna edad. Cuando se les asigna tareas obligatorias éstas se consideran como educativas, con el objeto de preparar al niño para sus ocupaciones y responsabilidades de adulto, pero en realidad corresponden a una forma de trabajo. Con la edad adulta, en el período de mayor vigor y capacidad, tanto el hombre como la mujer aceptan la plena responsabilidad de los deberes de su sexo y ocupaciones especiales.

Los cometidos de los hombres son generalmente aquéllos que requieren de fuerza y condiciones físicas mayores y que los aleja del hogar. En muchas sociedades particularmente en aquéllas donde la tecnología requiere de fuerza y resistencia, el adulto en la flor de la vida asume un papel muy importante y con frecuencia se le confieren los puestos de mayor responsabilidad dentro del grupo. La vejez, que inevitablemente trae el deterioro de las facultades fisiológicas, produce un cambio en la situación ocupacional, pero los ancianos no pierden prestigio sino que se produce un cambio de actividad. Muchas sociedades saben utilizar funcionalmente las experiencias y la sabiduría de sus miembros más viejos o, simplemente, sus condiciones físicas.

Pero si bien es cierto que la división del trabajo, así como de los roles y ocupaciones propias de cada sexo y edad determinan una primera forma de diferenciación social, incluso unida a diferentes valoraciones y relaciones especiales del contexto cultural –los varones son tratados en todas partes en forma distinta a las mujeres, las formas de comportamiento son diferentes frente a los adultos que a los jóvenes, los niños y los ancianos, de la misma manera que son distintas frente a los padres que a los hijos, a los casados que a los solteros– estas formas de diferenciación no están estratificadas. Ni la edad, ni el sexo, ni las posiciones cambiantes que tienen los individuos dentro de la misma familia o grupo social pueden ser considerados como fundamentos para la estratificación social.

Lo que determina la estratificación social es la denominada “verdadera” división del trabajo que se produce por la *especialización*, con-

juntamente con el desarrollo de la técnica y el control de los excedentes de la producción por parte de un grupo o sector de la sociedad.

Para el desarrollo efectivo de una sociedad es preciso que en las tareas cotidianas, tanto las cualidades como los atributos y características de sus miembros como sus conocimientos y aptitudes, sean organizados, juzgados y valorados, ya que el comportamiento social no puede dejarse al azar ni puede ser desordenado, impensado, ni casual sino que debe tener sentido en función de los valores y un fin hacia el logro de determinadas metas.

Una de las formas más generalizadas en que las sociedades humanas distribuyen a sus miembros en los puestos y ocupaciones de utilidad y los inducen a llevar a cabo las obligaciones propias de esos puestos es dándoles distintos valores, jerarquías, remuneraciones y privilegios. Los individuos que desempeñan funciones de importancia, que requieren de talento y habilidad especiales, como por ejemplo la redistribución de los bienes producidos, gozan generalmente de más prestigio respeto de aquellos que cumplen tareas rutinarias. Desde luego, la valoración es arbitraria y está referida a modelos o patrones que favorecen a los grupos de poder. Esto es, a los grupos que sobre la base de ciertas condiciones que la sociedad considera necesarias imponen modificaciones en la conducta de sus miembros. Los grupos de poder tratan, por lo general, de fomentar ciertos aspectos de "interés público" y bajo esta responsabilidad obtener privilegios especiales para sus líderes y miembros.

Siempre que la sociedad muestra una serie graduada de posiciones decimos que está estratificada. En consecuencia, se puede definir la *estratificación social* como el tipo de diferenciación social que entraña desigualdad y se refiere a la existencia de una jerarquización de las posiciones sociales, cuyos ocupantes se consideran entre ellos superiores, iguales o inferiores en los asuntos que atañen a las relaciones sociales. Dicho de otra manera, la estratificación social es la disposición de los miembros de una sociedad en categorías o subgrupos denominados capas o estratos y más frecuentemente castas y clases.

El elemento clave en toda sociedad estratificada es el control de los excedentes de la producción y la inequidad en su redistribución. Los diferentes estratos sociales tienen formas diferenciadas de acceso a los bienes o demás objetivos de estima y valoración en la sociedad: propiedad, poder, medios de producción, privilegios, riqueza, símbolos de prestigio, servicios, etc.

Los *estratos sociales* son colectividades de personas que ocupan posiciones de jerarquía igual o parecida. Pero se debe tener en cuenta las

diferencias que existen entre la posición social y las agrupaciones de individuos que pertenecen a determinadas instituciones, asociaciones o congregaciones. Así, por ejemplo, no constituyen un estrato social todos los católicos, ni todos los abuelos o los miembros de un partido; en cambio, sí se considera que pertenecen a un estrato social todos los propietarios de fábricas, todos los altos funcionarios de Gobierno, todos los obreros o todos los campesinos, los cuales tienen diferentes ingresos económicos, diferente participación en la toma de decisiones y diferentes privilegios. Los autores concuerdan en que todas las sociedades complejas se presentan estratificadas.

Así, pues, no es lo mismo la *diferenciación social* que la *estratificación social*. Las diferencias se dan en todos los estratos, en cambio la estratificación de las sociedades ordena a los individuos en superiores e inferiores, gobernantes y gobernados, dirigentes y dirigidos, en dominantes y subordinados, en privilegiados y desposeídos.

3. Esclavitud

La esclavitud no es una casta ni una forma de estratificación propiamente dicha; es la propiedad y disposición de una persona, de su vida y sus servicios por otro individuo. Es la manera más irracional y antihumana de la diferenciación social. Sin embargo, no ha sido adecuadamente estudiada. Se ha propuesto la distinción entre sociedades esclavistas genuinas, en las que los esclavos constituyen la principal mano de obra dependiente, y sociedades esclavistas en las que los esclavos prestan servicios personales o domésticos como características de la institución. Hunter y Whitten señalan a Grecia, Roma y el Sur de los Estados Unidos como ejemplos de las primeras; el antiguo Próximo Oriente, India, China y partes del África, de la segundas. Así mismo, señalan que para el desarrollo de la esclavitud parece ser necesaria una cierta complejidad de la sociedad. Es frecuente que los esclavos sean foráneos y de filiación racial o étnica distintas así como de religión diferente, con respecto de los esclavizadores.

Abolida y proscrita ya en todos los países civilizados, la esclavitud ha constituido un hecho muy significativo en la historia durante un período mucho más largo que el transcurrido desde que las sociedades modernas la extirparon de sus órdenes sociales. Los orígenes de la esclavitud no son muy claros, pero indudablemente que su causa más común fue la guerra y la dominación violenta; fue más productivo hacer trabajar forzosamente a los prisioneros que matarlos. Los esclavos traba-

jaban los campos, hacían las labores más rudas y penosas y las mujeres esclavas realizaban las tareas domésticas.

La esclavitud fue una condición reconocida en las antiguas culturas; la literatura caldea contiene prescripciones concernientes a la esclavitud. Durante ciertos períodos, la mayoría de los esclavos babilonios eran hebreos, los cuales estaban también ligados por lazos de servidumbre a los egipcios. Los hebreos, a su vez, eran propietarios de esclavos, los padres podían vender a sus hijas y los acreedores de un deudor insolvente tenían derecho a venderlo como esclavo a él, a su mujer y a sus hijos. Entre los griegos los esclavos eran tanto los prisioneros de guerra como los indígenas, su condición se denunciaba por letras tatuadas en rojo o en azul sobre la frente. En los hogares de los patricios romanos la servidumbre estaba constituida por esclavos sobre los cuales ejercían un poder absoluto y disponían de sus vidas. Las galeras griegas y romanas estaban impulsadas por remeros esclavos. Los celtas redujeron a la esclavitud a sajones cautivos y los sajones se vengaron también esclavizando a los celtas. Al final del feudalismo en Europa fue desapareciendo la esclavitud. Lo paradójico, como dice E. Chueca, es que las mismas naciones que manumitían a sus siervos y esclavos se ocupaban simultáneamente de organizar y explotar el más gigantesco negocio de compra-venta de esclavos que conociera el mundo y la “materia prima” la constituían los negros del África, especialmente de Guinea. Ya en 1480 los portugueses tomaban prisioneros, y los vendían en Sevilla y en Lisboa, pero la trata de esclavos en gran escala se inició por la necesidad de brazos en las colonias americanas. Desde mediados del siglo XVI, españoles, ingleses, holandeses, franceses y portugueses empezaron a encauzar un verdadero río de esclavos hacia América y se estableció un organizado sistema de cacería y comercio de negros que llegó a su auge con el desarrollo de las plantaciones de tabaco y algodón en los Estados Unidos. Cuando estalló la Guerra de Secesión (1861) había 4 millones de esclavos en Norteamérica. Se calcula que de Guinea se capturaron 15 millones de esclavos en las tristemente famosas *razzias* a cargo de aventureros blancos, así como de los despiadados mercaderes árabes y de los propios jefes y reyezuelos negros. Desde el descubrimiento no hubo país de América donde la servidumbre y el trabajo de campo no estuviera sustentado por los esclavos.

La esclavitud es (aún quedan sociedades esclavistas) una forma de explotación total del hombre por el hombre, puesto que la totalidad de lo producido por el trabajo del esclavo, salvo lo estrictamente necesario para su mantenimiento, podía ser dispuesta y enajenada por el amo. El

tratamiento y el *status* social de los esclavos era muy variado en las diferentes épocas, lugares y sistemas, pero siempre se hallaban relacionados con la habilidad, ocupación o cualidades especiales que poseían los esclavos. En algunas sociedades los esclavos tenían derecho a comprar su libertad, en otras no. La suerte más dura les tocaba a los esclavos de los grupos que tiraban los remos de las galeras, como a los que trabajaban en las minas, cavaban canales o construían templos, palacios y diques. El tratamiento que se les daba era en extremo brutal, a veces se les hacía trabajar hasta matarlos y, en la mayoría de los casos, sus condiciones de trabajo eran inhumanas.

La esclavitud continúa siendo muy extendida entre algunos pueblos. Según Hoebel (1973), casi la mitad de las “sociedades primitivas” tienen esclavitud, incluso hasta la cuarta parte de los cazadores-recolectores y aun pueblos que practican la agricultura incipiente. Este autor ha confeccionado una tabla en la cual en África, de las 111 culturas conocidas, 77 tienen esclavos (el 69%); en Eurasia de las 78 culturas, 53 practican todavía la esclavitud (53%); en las islas del Pacífico Sur 30 de las 98 (30%); en Norteamérica 32 de las 98, lo mismo que en Sudáfrica, 29 de las 72 culturas conocidas (30%). La trata de negros es aún frecuente en algunas regiones de Nigeria, principalmente en Ogoja, en el Estado de Cross River, 600 kilómetros al oeste de Lagos, donde según el diario nigeriano *The Sunday Champion* (3/10/1990), fue llevado allí un periodista por un miembro del “sindicato” de venta de esclavos, la mayoría de los cuales tienen entre 12 y 22 años y son vendidos en dos categorías, en alquiler anual renovable y por compra definitiva. El alquiler por un año significa 1.000 nairas (unos 100 dólares) y la venta definitiva 10.000 nairas (1.000 dólares).

4. Poder social

Mientras que, como ya vimos, los roles y posiciones por edad, sexo y parentesco no están estratificados, aquéllos que dan acceso al poder sobre personas ajenas a la propia familia y que tienen acción sobre los demás sectores de la población del grupo, tienden a surgir como determinantes de la estratificación.

Entendemos por *poder social* la capacidad que tiene una persona o un pequeño grupo de personas de controlar y dirigir el comportamiento de los demás o, también a la inversa, la capacidad relativa de una persona o un grupo de personas para no tener que ceder. Es decir, cualquiera de los varios tipos de fuerza, energía o potencia que deriva de las relaciones sociales y del funcionamiento mismo de la estructura social.

Es inherente a la naturaleza misma de toda actividad humana el hecho de que algunos individuos puedan controlar el comportamiento de otros, puesto que ningún grupo social puede funcionar en forma efectiva al menos que algún individuo desempeñe las tareas de coordinar, dirigir e integrar los esfuerzos de los demás en la acción colectiva por la supervivencia, asumiendo con ello la responsabilidad de tales actividades. Los medios empleados en la conducción y control de la colectividad son de distinta naturaleza y varían desde la influencia implícita hasta el empleo abierto de la fuerza y la coacción, pasando por la influencia sutil, la sugestión y la persuasión.

El ejercicio del poder, cualquiera que sea su forma, es señal de prestigio y refleja la existencia de relaciones de superioridad e inferioridad. No obstante, la posición social que da acceso al poder solamente puede convertirse en base de la estratificación si el poder es permanente y está institucionalizado.

El poder, como la estratificación social, en sus bases más profundas reposan en la producción y en el control de un superávit económico, es decir, en la disposición de la cantidad de bienes que resulta superior a la suficiente para asegurar una mínima continuidad en la existencia física de los miembros del grupo. Mientras una sociedad mantenga el nivel de la mera subsistencia, ninguno de sus miembros podrá controlar más de la parte que le corresponde proporcionalmente de los bienes materiales y los medios de producción que son propiedad de todos. Pero tan pronto como los recursos técnicos aumentan para producir más que un mínimo para la subsistencia, el superávit económico tiende a distribuirse desigualmente. Los excedentes son usufructuados y reclamados tanto por los individuos que tienen condiciones especiales sobresalientes como para determinar tareas en la reciprocidad y redistribución, como por aquéllos que se desempeñan como intermediarios entre el grupo y las divinidades. Como dice Balandier, un poder establecido únicamente a partir de la fuerza, o sobre la violencia no domesticada, padecería una existencia constantemente amenazada; a su vez, un poder expuesto a la única luz de la razón no merecería demasiada credibilidad.

El objetivo de todo poder es el de legitimizarse tanto por encima de la dominación brutal como de la sola justificación racional. Y para ello no existe ni se conserva otro recurso que la ideología, la transposición, la producción de imágenes, la manipulación de las creencias, de los símbolos y su ordenamiento en un cuadro ritual y ceremonial. Es decir, su justificación a través de la religión. La jerarquía es sacralizada y el so-

berano expresa el orden divino. En otros casos, sin embargo, es el pasado colectivo elaborado en el marco de una tradición o de una costumbre lo que le otorga legitimidad.

Estas formas de trabajo especiales suscitan el respeto y el prestigio de quienes las desempeñan y motivan la necesaria aceptación por parte de la sociedad de una mayor porción del superávit económico. Esto, a su vez, permite la acumulación de bienes por algunos individuos y genera la distribución desigual de la riqueza. Como la riqueza se vuelve duradera y la propiedad transferible, estos hechos determinan la base del prestigio personal. El control de la riqueza permite la perpetuación del poder y la transformación de las diferencias individuales y de prestigio e influencia en posiciones jerárquicas y hereditarias. En el proceso de desarrollo de las sociedades, cuando éstas han logrado un tamaño considerable y el excedente económico es grande las desigualdades rudimentarias se convierten en estratos sociales.

La función del poder es la de coordinar la acción social y proteger a la sociedad de sus propias fuerzas de dispersión, mantenerla cohesionada y organizada, evitar la anarquía, promover y condicionar las adopciones que no contravengan los principios fundamentales de convivencia. El poder opera en un doble sistema de relaciones: sobre los individuos internamente y sobre las poblaciones o grupos vecinos externamente; es decir, el poder está orientado hacia adentro y hacia afuera. Cada sociedad está en relación con el exterior y de uno u otro modo se enfrenta a otras sociedades que considera extranjeras u hostiles, peligrosas para su seguridad y soberanía. De esta manera, en relación con las amenazas externas se reafirma la cohesión interna y se destaca su personalidad social y política –su *ethos*– al exaltar sus rasgos distintivos. Pero, al mismo tiempo, el poder se refuerza con las desigualdades en el orden interno. No hay sociedad homogénea ni totalmente equilibrada en sus relaciones sociales, si fuera cabalmente homogénea y si en ella las relaciones recíprocas entre los individuos, o entre los grupos y sectores eliminasen cualquier oposición, no habría necesidad del poder; pero esa clase de sociedad no existe. Esto nos lleva a la conclusión de que el poder es más acentuado y riguroso mientras las sociedades son más heterogéneas. Los principios del poder se resuelven, entonces, de acuerdo con la siguiente forma de relación: a mayor igualdad social más poder y menos poder a menor desigualdad.

Establecidas las bases estructurales en las que se cimenta, el poder social está sostenido por diversas fuerzas o *fuentes inmediatas del poder*; que pueden actuar en mayor o menos grado de intensidad y concurrencia. El poder social puede ser el resultado del carácter sagrado de las instituciones, o del carisma personal que incita a seguir y a obedecer a un líder singular. Puede residir también en el control de la economía y en el monopolio de la riqueza o en la fuerza de las armas, o puede ser el resultado de la aceptación racional de los miembros de la sociedad, conferido y limitado por los mismos subordinados.

En consecuencia, por la naturaleza de sus fuentes, el poder debe diferenciarse en dos formas significativas: 1) el poder que deviene de fuentes irracionales: la creencia, el carisma, la economía y la fuerza de las armas, y 2) el poder que deviene de la racionalidad, es decir, de la *autoridad*, que puede definirse como el derecho al poder que se otorga y reconoce a una persona o a varias personas de tomar acciones y decisiones que atañen a todos los miembros de la sociedad por el consentimiento de la mayoría. Aquí radica un principio de valor fundamental: la legitimidad del poder y de algunos mecanismos que refrenan su abuso.

En resumen, el poder es necesario y fundamental para el desarrollo y organización de toda sociedad, pero debe ser mantenido en el marco de límites precisos y sustentado en el consentimiento de los gobernados y en una determinada reciprocidad. Esta contrapartida del poder señala un conjunto muy diverso de responsabilidades, derechos y obligaciones.

5. Castas y clases sociales

Tomado de la geología, el término *estratificación* se impuso por semejanza en el lenguaje de las ciencias sociales hacia el año 1940; pero los aspectos de la estratificación han preocupado a los estudiosos de la sociedad desde mucho antes bajo el concepto de clase social; así, pues, las preocupaciones por las diferencias de clases son tan antiguas como el propio pensamiento social. En la historia de la preocupación por el conocimiento racional de la estratificación social fue Carlos Marx, más que cualquier otro pensador, quien introdujo una nueva perspectiva en el estudio de las clases sociales, ya que hizo de la clase el eje de una nueva forma de análisis de la sociedad y de la teoría del cambio social. Si bien un gran número de científicos sociales ha discrepado de muchos de sus planteamientos, las más importantes ideas no marxistas y anti-

marxistas sobre la estratificación han aparecido como reacción a las tesis originales de Marx.

La teoría marxista de la sociedad parte de la premisa fundamental de que la función primaria de toda organización social es la satisfacción de las necesidades, tanto biológicas como sociales del hombre. De allí que el sistema de producción sea el eje en torno al cual están estructurados los elementos de la sociedad. La sociología no marxista ha invertido esta concepción poniendo en el centro del sistema la distribución, cuyos elementos estratificadores son la posición social y el prestigio. Para Marx, la distribución no es más que una función dependiente de la producción.

Es así como, teniendo como base la producción, que traza la frontera entre el orden biológico y el específicamente humano, la definición marxista de la *clase social* se refiere a “todo conjunto de personas que desempeñan la misma función social en relación con el proceso de producción”, y señala dos clases fundamentales en cada modo del mismo, que se distinguen entre sí por sus relaciones con los medios de producción. En el caso del capitalismo, conforman una clase los capitalistas y los propietarios de los medios de producción (la tierra, los instrumentos de trabajo, máquinas, edificios, ganado, materias primas, capital, etc.), y la otra clase los obreros y todos aquéllos que trabajan para otros. Se refiere también a los terratenientes que dentro de su tesis son considerados como vestigios del feudalismo.

El origen de las clases presupone la existencia de un excedente económico susceptible de ser apropiado por quienes no lo han generado con su actividad productiva directa, salvo en aquellas sociedades cuyo modo de producción es el comunismo primitivo.

Las clases sociales son grupos en conflicto, uno de los cuales –el dominante– se halla en condiciones de seguir apropiándose del producto del trabajo de otro debido a que monopoliza los medios de producción, hecho que se basa, a su vez, en la división del producto social en producto necesario y plusproducto. La división de las clases no se manifiesta solamente en el nivel económico sino que se sustenta en el nivel ideológico y jurídico-político, que desempeña papel esencial en la reproducción de producción de la base económica.

Sin embargo, de los escritos de Marx se desprende que su visión de la realidad jerárquica era mucho más compleja y que advertía que dentro de cada una de las categorías mencionadas existían diferenciaciones. Por ejemplo, el pequeño empresario o pequeño burgués constituye una clase en transición, un grupo que se verá forzado por las tendencias económicas propias del sistema capitalista a dividirse en dos; por un la-

do, los que modifican su condición y pasan a ser capitalistas y, por otro, los que descienden a la clase obrera.

A Marx le preocupó en especial el problema de la *conciencia de clase*; es decir, de cómo los integrantes de las distintas clases comprenden su situación dentro de la formación económica y social. La conciencia de clase es la superación de la ideología mistificadora que encubre la verdadera situación de las clases. Si las clases dominadas, como clases “en sí”, no disponen de los medios para llegar a poseer una conciencia “para sí” no podrán desempeñar el papel histórico que les corresponde. De ahí que para Marx resulta fundamental el concepto de *alienación* o enajenación, elemento clave en la interpretación de la persistencia de un tipo de relación y que viene a ser una condición que significa, en términos muy generales, un extrañamiento de su propia realidad y la carencia de autonomía o de las posibilidades de control de su situación. Pero el concepto de *alienación* en Marx es bastante complejo y tiene diferentes aspectos según las clases, sectores de la sociedad y niveles de la vida social. De allí que la alienación se da con sus propias características en la economía, en la política, en la ideología, etc.

Pese a la trascendencia y utilidad que tienen los postulados de Marx para comprender la realidad social, al constituirse el marxismo en doctrina política revolucionaria y al polarizar, prácticamente, la concepción del mundo y de la sociedad en dos sistemas de pensamiento antagónicos, sufrió una cierta deformación en muchos de sus representantes. Esta deformación de carácter dogmático no sólo excluyó los posibles aportes de científicos sociales no marxistas, sino también los de los propios marxistas que no se sujetaban a su cerrada ortodoxia. También los métodos y planteamientos del marxismo científico fueron prácticamente excluidos de las ciencias sociales en el orbe capitalista. Esto ha impedido durante algún tiempo el intercambio positivo de instrumentos de análisis y la confrontación científica de conceptos entre los antropólogos y demás científicos sociales de alguna manera afiliados a las tendencias prevalecientes.

Pero desde la desaparición del carácter monolítico que definió al marxismo y la aceptación de muchos de sus postulados por científicos sociales liberales, con las tendencias provenientes, por un lado, de la revisión de los conceptos básicos y, por otro, de la conjugación de los conceptos de Marx con los del psicoanálisis, la lingüística y el estructuralismo, sobre todo por parte de Lévi-Strauss, ha producido planteamientos valiosos dentro de un marxismo renovado y de una antropología también enriquecida con planteamientos marxistas. Los más nota-

bles representantes de estas tendencias son, entre otros, G. Childe, L. White, J. Steward, K. Wittfogel, E. Terray, M. Godelier, L. Krader, E. Leach, M. Sahlins, M. Bloch, M. Harris, C. Meillasoux, entre otros. Por su parte M. Wesolowski ha tendido un puente teórico muy interesante entre el marxismo y el funcionalismo con su tesis de que la universalidad de la estratificación o diferenciación de las clases forma parte de las necesidades funcionales de la jerarquía del poder.

Después de Marx, el más notable representante de la teoría sociológica de la estratificación y la naturaleza de las clases es Max Weber (1864-1920). Su tesis no podía dejar de tener concomitancias políticas y ha sido interpretada por muchos como una contraideología de la concepción de la sociedad por Marx. Para Weber los intereses económicos son parte de una categoría más amplia, la categoría de los *valores*, que incluye otras cosas que no son ni económicas ni intereses, en el sentido que ordinariamente se le da a estas palabras. Weber pensaba que la teoría de Marx, útil como fuente de hipótesis fecundas, era demasiado simple para abarcar toda la complejidad de la estratificación y trató de distinguir diversas fuentes de la estratificación jerárquica.

En la tesis weberiana hay dos órdenes importantes de elementos que determinan la estratificación y corresponden a la clase y al estamento, pero el concepto de *estamento* que lo identifica con el de *status*, se yuxtapone a la clase en el mismo agregado social. Reservó el concepto de *clase* para la estratificación determinada por la economía. Una clase está compuesta por personas que tienen las mismas oportunidades, señaladas por su capacidad para disponer de bienes y sus aptitudes para obtener ingresos. La propiedad es un atributo de clase pero no es el único criterio; lo que en último término define una situación de clase es la situación en el mercado. También Weber se interesó por la conciencia de clase, pero no creía que existiera una sola forma de conciencia de clase sino, más bien, una gradación y que el grado de conciencia de clase depende, en gran medida, de la cultura general de cada sociedad, en particular de las ideas predominantes.

La segunda dimensión importante de la estratificación se refiere a la cualidad de la interacción percibida. Weber definió la situación estamental o *status* como la estimación positiva o negativa del honor o prestigio adscrito a individuos o posiciones. Como la situación estamental implica la percepción por parte de los individuos de la apreciación social que merecen, se le atribuye mayor valor que a los bienes económicos. La clase económica, según Weber, es importante sobre todo por ser considerada como base de la adscripción estamental. Como general-

mente es más fácil ganar o perder prestigio social, los que poseen una condición estamental privilegiada tratan de disociarla de la situación de clase; es decir, insisten en que el *status* responde a factores tales como el origen familiar, la educación, las cualidades humanas, etc. atributos más difíciles de ganar o perder que los bienes materiales.

Para Weber el poder y la *burocracia* son de capital importancia, pero mientras en la teoría marxista el poder deriva de la situación de clase, para Weber resulta mucho más complejo. En las sociedades modernas la principal fuente de poder no es la propiedad de los medios de producción; por el contrario, la complejidad cada vez mayor de la sociedad conduce a la formación de grandes burocracias unidas y dependientes unas de otras. El Estado moderno con su monopolio de la defensa y de la administración, pasa a ser la institución dominante de una sociedad burocratizada. Aun las instituciones económicas se ven obligadas a establecer relaciones estrechas y de dependencia con las burocracias administrativas y militares del Estado. En consecuencia, en la medida en que todas las instituciones sociales se burocratizan más, el Estado y la empresa capitalista se hacen más centralizados con el control de otras instituciones, la principal fuente de poder pasa a residir en las grandes burocracias rígidamente jerarquizadas. La burocracia tiene una tendencia intrínseca hacia la destrucción de la autonomía del hombre.

Las tesis de Marx y de Weber continúan siendo las vertientes más ricas en el estudio de la estratificación social, pero han surgido también otras posiciones. La más conocida es la del enfoque funcionalista ligada a los nombres de Emile Durkheim, Kingsley Davis, Talcott Parson y Robert Merton.

Al estudiarse situaciones particulares se presenta una gran variedad de clases y sectores más o menos definidos: terratenientes, burgueses, campesinos, proletarios, artesanos, siervos, clase media e incluso subdivisiones de ésta en alta y baja, etc. Todas estas clases y sectores deben ser ubicados en contextos históricos diferentes, pero escapan en algunos casos a las generalizaciones propuestas. Para los marxistas sólo existen dos clases: la burguesía, poseedora de los medios de producción, y el proletariado que trabaja con dichos medios. Para los sociólogos liberales existen tantos estratos sociales, capas diferentes de la sociedad, como niveles de jerarquía, prestigio y *status* pueden ser identificados en una sociedad determinada y, puesto que las peculiaridades de la cultura producen distintas formas de estratificación hay tantas como sociedades humanas existen.

Por su significado histórico y por las características específicas que revisten, a nuestro juicio se puede decir que hay tres tipos generales de

estratificación, según su permeabilidad a la movilización social vertical: castas, estamentos y clases.

Casta

La casta es una forma de estratificación social rígidamente jerarquizada que separa a los miembros de la sociedad en capas sociales o estratos impermeables a la movilidad, es decir al ingreso de individuos de otras castas. En los sistemas de castas los estratos sociales están formados por grupos cerrados, dispuestos en un cierto orden de superioridad e inferioridad. Las castas son endogámicas, tienen carácter hereditario y se basan en cierta especialización, ocupación u oficio. Un individuo nace dentro de una casta y debe permanecer en ella durante toda su vida; recibe su posición o *status* social de los correspondientes derechos y obligaciones y no puede cambiar estos derechos por medio de cualidades o realizaciones personales. No hay medio que permita la movilidad social vertical de la persona, ni siquiera por el matrimonio, puesto que las castas son endogámicas.

El sistema de castas está justificado por una ideología muy poderosa, generalmente de tipo religioso, que se funda en la contradicción entre lo puro y lo impuro (“pureza de sangre” de la aristocracia, “pureza” del brahmán, “impureza” del paria, “bastardía” del plebeyo, etc.) entre el trabajo intelectual y el trabajo manual y otras diferencias. La forma más cercana al modelo de casta se ha dado solamente en la India, pero estructuras aproximadas han aparecido en muchas sociedades en las que los estratos sociales se han desarrollado dentro de grupos cerrados y endogámicos.

Estamento

Entre la casta y la clase se hallaba el estamento, un tipo de estratificación social característico de las sociedades feudales. El estamento era un tipo de estructuración social que giraba alrededor de la posesión de la tierra, cuando ésta era la principal fuente de producción y de riqueza, la que se poseía a cambio de un privilegio especial, generalmente logrado por servicios de orden militar. Los estamentos eran menos endogámicos que las castas, en consecuencia menos cerrados y más permeables a la movilidad vertical. El uso indiscriminado del término *casta* ha hecho que se aplique frecuentemente a los estamentos, pero son estructuras diferentes.

En los estamentos u *órdenes*, como también se les denomina, había diversos modos de cambiar de estrato: el esclavo, el siervo o el noble podían cambiar de estrato social; el rey otorgaba título nobiliario a un plebeyo; la hija de un mercader rico podía casarse con un aristócrata; un joven campesino excepcionalmente hábil podía elevar su condición ingresando al clero o al servicio militar; incluso un esclavo podía ser emancipado gracias a la *manumisión* o liberación por su amo, a la compra de su libertad u otras causas. Por otra parte, el noble podía perder su condición de tal al casarse con persona de otra condición o al dedicarse a ciertas ocupaciones. La condición jurídica de cada estamento descansaba no tanto sobre la base de la religión o de las costumbres, como en el sistema de castas, sino sobre el derecho oficial del Estado.

El sistema de estamentos consistía en una escala jerárquica de varios estratos sociales claramente diferenciados y separados entre sí por la ley y las costumbres. En sus formas más caracterizadas presentaba los siguientes ordenamientos: En el nivel superior se situaba la familia real y una aristocracia terrateniente de rango militar hereditario, seguidos muy de cerca por un clero aliado que iba a la par con la nobleza secular; debajo estaban los mercaderes y artesanos, mientras que los campesinos libres y los siervos, conjuntamente con los esclavos, formaban los amplios estratos inferiores. Si bien el sistema de estamentos corresponde ya a la historia, muchos de sus rasgos perviven en sociedades contemporáneas.

Clases

Son las sociedades estratificadas por clases; las jerarquías sociales están sustentadas en las diferencias de riqueza e ingresos económicos y, en particular, en la distribución desigual en las oportunidades a la posesión de bienes, en la participación política y la gestión del poder. Las clases no están rigurosamente separadas entre sí ni demarcadas por límites tangibles. Las clases son sectores sociales cuyos miembros están unidos por la similitud de sus vínculos económicos y culturales, es decir, por su manera de vivir. Las clases tienen niveles de vida similares, los mismos usos y costumbres a la vez que una mentalidad análoga.

En las sociedades estratificadas por clases no hay restricciones legales a la movilidad social vertical ni de individuos ni de familias, tampoco hay diferencias ante la ley, como en las castas. Todos los individuos son iguales jurídicamente y tienen los mismos deberes y derechos. No obstante, la desigualdad de oportunidades en algunas sociedades llega, incluso, a la negación de estos derechos para ciertos sectores y grupos sociales, los que sólo disponen de su fuerza de trabajo.

En las clases el matrimonio no tiene formalmente carácter endogámico, los miembros de una clase pueden casarse con los de otra, pero el matrimonio interclases es mirado con desagrado por los miembros de la clase superior e informalmente desaprobado, puesto que no está impedido por la ley ni por presiones insuperables.

Las clases no son, pues, como las castas, sectores sociales cerrados; pero la desigualdad de oportunidades llega al extremo de conferir a determinados grupos un estatuto muy particular que, en cierto modo, los coloca al margen de la sociedad, como sucede en los países subdesarrollados. Siendo la economía tan desigual entre las distintas clases, esta desigualdad se refleja en las diferentes formas de vida, pautas de consumo, tipos de educación, modas, lenguaje (sólo en determinado uso de términos), vestimenta, comportamiento, gustos y otras actitudes, dentro de ciertos márgenes. La peculiaridad de las clases determina un mayor volumen de movimientos ascendentes y descendentes en las jerarquías y *status* sociales. Aunque los individuos nacen dentro de una clase, esto no determina necesariamente su situación social posterior, la cual puede cambiar por la adquisición o la pérdida de riqueza, prestigio, influencias y otros bienes. Es así que las sociedades estratificadas en clases colindantes son comúnmente competitivas y fluidas, puesto que las personas y las familias pueden competir por riquezas y posiciones sociales basándose en sus cualidades, méritos y otras condiciones personales y circunstanciales, como también por herencia. Pero son muchas las diferencias y grandes las barreras entre las clases extremas. En toda sociedad de esta manera estratificada, hay tres clases principales: alta, media y baja, así como numerosas posiciones intermedias y, aunque no tienen límites señalados, las clases sociales son una realidad que divide a la sociedad e influye en la forma de vida de sus miembros.

6. *Status*

Con el término *status* se denomina la posición, el nivel o prestigio social de una persona en el grupo, o del grupo dentro de la comunidad.

Es el lugar que un individuo ocupa en la escala social. En abstracto, un *status* es una determinada posición en función de un conjunto de pautas pero también de circunstancias; por consiguiente, puede decirse que cada persona tiene diferentes *status*, ya que cada quien participa en muy diferentes aspectos de la vida de la comunidad y en cada uno ocupa o alcanza posiciones diferentes. El *status* económico, por ejemplo, puede fijarse o determinarse por la riqueza o la fuente de ingresos personal, pero el solo *status* económico no es suficiente para conseguir prestigio personal; también cada persona tiene un *status* intelectual y otro *status* moral, una posición o nivel intelectual y una apreciación moral entre los miembros de su grupo social y, dentro de éste de toda la comunidad. También cada persona puede tener otros tipos de *status*, como profesional, deportista, etc. Por lo tanto el *status* general de una persona significa la suma total de los *status* que tiene. Es decir, el *status* social de un individuo se establece por la forma como su existencia y sus actitudes afectan a un mayor o menor número de gente. Y en este sentido también, como decíamos, hay *status* de circunstancia, los individuos tienen mayor *status* en determinados momentos, en acontecimientos y ceremonias: en un partido de fútbol quien tiene más *status* es el que mejor está jugando; en una clase, el profesor; en un bautizo, el infante o el bautizado, pues alrededor de él gira la ceremonia; en un matrimonio, los novios y en un velorio, el difunto y, aunque puedan repetirse muchas de estas formas de *status*, realmente son efímeras.

En todas las sociedades se seleccionan determinadas cosas como pautas de referencia para la asignación del *status* más o menos permanente de las personas, y son siempre de tal naturaleza que pueden determinarse desde el nacimiento de las personas. Los puntos más sencillos y universalmente utilizados son el sexo y la edad; los demás están relacionados con las funciones y su ajuste a los valores de la cultura. La asignación de los *status* y la determinación de los deberes y privilegios que le corresponden se cristaliza en muchos patrones concernientes a los usos y costumbres. Aunque el *status* descansa en gran parte en la riqueza, también es determinado por la raza, la nacionalidad, el linaje familiar o los diferentes aspectos de la vida social en los que destaca un individuo, en el arte, en los campos intelectual, técnico o científico, en los deportes, en el liderazgo, etc. Las personas que detentan *status* sociales como instrumentos de la acción de grupo, de la política, de la administración o del ritual son los burócratas y funcionarios públicos.

Movilidad social

El término movilidad social alude al cambio de posesión y *status* dentro de los diferentes estratos de la sociedad, o sea al cambio en el sistema de relaciones con los demás miembros de la sociedad a través de las instituciones. La movilidad puede producirse teóricamente en cualquier dirección, pero se han tipificado las direcciones de mayor importancia: horizontal y vertical.

La *movilidad horizontal* es el movimiento social de los individuos de una a otra ubicación dentro de la misma clase o estrato. Como por ejemplo el cambio de oficio, la afiliación de una a otra religión, de uno a otro gremio, o el desplazamiento de uno a otro lugar en pos de fuentes de trabajo (movilidad territorial), así como el cambio de residencia del grupo familiar, etc.

La *movilidad vertical* es el movimiento de personas, familias o de grupos enteros de uno a otro estrato, de una a otra clase, de abajo hacia arriba o de arriba hacia abajo, movimiento que implica necesariamente un cambio de *status*. El obrero que llega a ejecutivo de una empresa, el soldado de condición modesta que alcanza los más altos grados de la carrera militar, el enriquecimiento de una familia pobre; pero también puede ocurrir lo contrario, es decir, el descenso de *status* como el empobrecimiento de un magnate o de una familia rica, o el descenso de grupos enteros como consecuencia de una revolución, son ejemplos de movilidad social vertical. En otros términos, los miembros de una sociedad determinada cambian constantemente de estrato por ascenso o por descenso.

La movilidad vertical puede ser intragrupal como intergrupal, pasando los individuos verticalmente de un grupo a otro o de una clase a otra. Como ya lo dijimos, en el sistema de castas la movilidad vertical es prácticamente nula, en el de estamentos mínima y frecuente en las sociedades estratificadas en clases. Estadísticamente tiende a ser más elevada en las sociedades que gozan de igualdad real de oportunidades y en los grupos abiertos más que en los cerrados.

Sociedad y sistemas sociales

Veamos aquí el concepto de Ralph Linton quien establece las diferencias entre las nociones de sociedad y de sistemas sociales. Dice Linton: "Las sociedades son grupos de personas que viven y trabajan juntas y cuya existencia cooperativa es posible gracias a las adaptaciones

mutuas en la conducta y a las actitudes de sus miembros. Los sistemas sociales abarcan las pautas ideales mutuamente ajustadas, de acuerdo con las cuales se han organizado las actividades y la conducta de los miembros de una sociedad. Una sociedad es una organización de individuos, un sistema social es una organización de ideas...". Pero, tenemos que agregar que el término *pautas ideales* debe entenderse como sinónimo de patrones culturales o formas-tipo de comportamiento, de acuerdo con las cuales se ajustan normalmente las maneras de actuar de los miembros del grupo y que estos patrones no surgen ni se cristalizan sobre bases puramente ideales sino que son, a la vez, resultado de situaciones específicas de la vida social en las cuales juega papel preponderante la producción y sus formas de control.

7. Control social y orden político: sociedades igualitarias, jefaturas, estados prístinos, estados expansivos o de conquista e imperios

Algunas veces se ha pensado que los hombres podrían vivir idealmente en una sociedad en la que cada cual tenga garantizados sus deberes y derechos por la racionalidad, sin forma de compulsión alguna, en un Estado regido únicamente por la razón y la ética, donde no habría gobernantes ni gobernados. A ello parecería tender la especie humana y parece advertirse esa tendencia en el proceso de desarrollo de la civilización, pese a las escaladas de irracionalidad que se observan de tiempo en tiempo.

El sentido de la historia puede alegorizarse como el desarrollo de la libertad racional, esto es, como la facultad de actuar conforme al mandato de la razón y al respeto de los derechos ajenos; pero, en el estado actual de la humanidad las cosas son aún muy diferentes y parece que esa idea es aún muy lejana.

Por civilizadas que parezcan, algunas sociedades modernas son todavía muy heterogéneas, y hay corrientes que nos hacen pensar que ese tipo de sociedad ideal no es más que otra utopía; no hay sociedad homogénea ni totalmente equilibrada en sus relaciones sociales. Si los hombres hubieran eliminado los conflictos y las tendencias que ponen en peligro la integridad de los grupos sociales, no habría necesidad de gobierno ni de poder, pero esa clase de sociedad no existe.

Por otra parte, sin lo que entendemos por Gobierno, tampoco podrían organizarse ni coordinarse las acciones que demandan el crecimiento y desarrollo de la sociedad. Así, pues, toda sociedad humana,

por pequeña que sea, requiere de alguna forma de Gobierno, de un sistema de control social que obliga a sus miembros a cooperar en la prestación de los servicios necesarios y a observar las prescripciones que mantienen el orden, con un mínimo de conflictos entre sus integrantes. Pero como ese sistema no puede quedar simplemente en prescripciones, puesto que tampoco existe sociedad alguna en la que sean respetadas las normas automáticamente, el orden tiene que objetivarse y concretarse a través de diferentes órganos y sistemas que funcionan a través de una o más personas que tienen la responsabilidad de conducir y dirigir la acción social y que detentan o les ha sido conferida la facultad de hacerlo.

Las primeras entidades políticas se constituyen por encima de las uniones familiares establecidas por lazos de parentesco, como alianzas entre linajes o entre clanes que se unen bajo una determinada jefatura para cooperar en la realización de ciertas empresas, como en la organización para la caza mayor o para la guerra, que se hace más frecuente. Cuando la comunidad se acrecienta, en la medida en que se organiza mejor la redistribución de los bienes de sustento se establece un sistema de autoridad que se extiende desde un centro de poder. No quiere decir que desaparezcan los lazos de parentesco, al contrario, se robustecen porque la organización por familias y clanes sigue siendo el sustento del propio sistema político.

Si bien el desarrollo de los sistemas políticos, es decir, la transformación de sociedades simples o igualitarias en sociedades de jefatura y de éstas en sociedades complejas, no tuvieron análogas incidencias, se trata de un proceso evolutivo que produjo en las sociedades humanas líneas de desarrollo similares, más o menos paralelas, y explicables por el desarrollo de la tecnología, la naturaleza ecológica de las diferentes regiones en las que se desarrollaron y las contingencias históricas con las sociedades vecinas.

En términos generales se advierte cinco categorías o secuencias de desarrollo político:

1. Sociedades igualitarias o segmentarias.
2. Sociedades de jefatura.
3. Estados prístinos.
4. Estados expansivos o de conquista.
5. Imperios.

Sociedades igualitarias o segmentarias

Las sociedades igualitarias están organizadas a nivel de bandas, o pequeños grupos de cazadores-recolectores -por eso se les ha llamado también sociedades *segmentarias*- más o menos trashumantes que sustentan sus actividades vitales mediante la recolección y la caza, trasladándose de un lugar a otro. Señala Lenski, con relación a la mecánica de la trashumancia, que las bandas de cazadores recolectores son nómadas o seminómadas porque no poseen un excedente económico sostenido y que su vida se desarrolla sobre la base de la apropiación diaria. La unidad de las bandas, como de toda sociedad, se debe a las necesidades de supervivencia y es activada por la cooperación, mejor dicho por la reciprocidad, ya que la lucha por la existencia requiere que los miembros de la banda ofrezcan la mayor contribución posible al desarrollo de las actividades, puesto que esta contribución se evidencia directamente en el bienestar de los individuos y subgrupos o familias de la banda.

Pero todo grupo, por muy pequeño y primitivo que sea, está de algún modo organizado y tiene un funcionamiento social estructurado en puntos importantes; de otro modo, como dice Service, no podría ser una sociedad. Todas las sociedades controlan las relaciones sociales de sus miembros por medio de reglas o patrones de conducta y sanciones normativas que definen la conducta correcta y la incorrecta, puesto que la gente en todas las sociedades tiene intereses contrapuestos, incluso en las sociedades de nivel de bandas, viejos y jóvenes, hombres y mujeres, no desean lo mismo al mismo tiempo; además, en todas las sociedades, las personas desean cosas que otros tienen y son reacios a regalar. Por eso es que las normas de control social son tan fundamentales que comienzan en la infancia como pautas de “socialización”(en lenguaje sociológico) o de “endoculturación” en lenguaje antropológico. En una sociedad primitiva, de pequeño tamaño, casi toda la población está regulada pacíficamente por esos patrones de conducta, que se convierten en hábitos y costumbres que todos o casi todos esperan que se sigan. Pero no todas las personas son iguales, un individuo varía a lo largo de su vida y puede concebir o entender las cosas de manera diferente, de modo que no todos se adaptan pacíficamente a las expectativas normales de su correspondiente rol. Incluso, ninguna sociedad es capaz de socializar a la perfección a todos sus miembros ni de proponer normas sin ambigüedades que puedan ajustarse a todas las situaciones.

En consecuencia, las sociedades tienen que hacer frente, aunque sea raramente, a las desviaciones y a las arbitrariedades de algunos individuos que son causa de conflictos grupales. De allí que toda sociedad tiene la certeza de que ha de afrontar los problemas de la desviación individual, en uno u otro momento, y debe tener algún modo de enfrentarse a ello. Aquí nos hallamos frente al origen del derecho, ya que la supervivencia y bienestar de los individuos radica en la contribución de cada uno, de lo cual se genera la valoración de su aporte, sus responsabilidades y obligaciones, así como el derecho a recibir el reconocimiento y la protección de la propia sociedad a la que contribuye.

Como decíamos, no todas las personas son iguales, y así como hay individuos que causan conflictos, hay otros que aunque trabajan –cazan, pescan o recolectan– igual que los demás, por alguna cualidad, desempeñan funciones de liderazgo; saben hacer mejor las cosas, les preocupa más el éxito o el fracaso de las empresas o sus opiniones son más positivas. Esto les da, incluso, más responsabilidad, por su condición expectante frente a los demás miembros del grupo. En una sociedad igualitaria un líder tiene necesariamente características peculiares, es prácticamente una autoridad aunque sin *status* formal y su posición se basa en sus cualidades personales. Y si hay que hacer algo, como dice Harris, es quien acomete la tarea y trabaja con más ahínco, da ejemplo no sólo de trabajador infatigable sino también de generosidad. Es entonces que, frente al reconocimiento de los miembros del grupo y a la necesidad innata de nuestra especie de formar grupos jerárquicos aparece la autoridad del jefe o cabecilla, conferida por el grupo. Es así que entendemos cómo, desde sus orígenes, la autoridad se confiere por el reconocimiento, de abajo hacia arriba; no se impone. En estas primeras etapas del desarrollo político el jefe no puede imponerse y se limita a arengar y convencer a la gente para que lo apoye; su éxito depende no sólo de lo que pueda influir en la opinión pública y actúe conforme a los demás sino en que sea eficaz. Lenski observa que el mando por coerción es imposible en las sociedades igualitarias. De otra parte, no hay un jefe para todo; actividades y contextos diferentes llevan al primer plano a personas también diferentes.

Sociedades de jefatura

A la sociedad comunal igualitaria le sucedió la sociedad de jefatura, antes de que se formasen los primeros estados. Pero la primera cuestión que hay que preguntarse es ¿por qué cambian las sociedades?, ¿cuáles

son los factores que determinan la transformación de los órdenes social y político?

Las sociedades no son estáticas, todas se hallan en un constante proceso de cambio y si algunas cambian más rápidamente que otras es porque encuentran nuevas soluciones a los retos de la adaptación al medio y mecanismos más eficaces para satisfacer las necesidades colectivas, ya sea encontrándolos en el seno de la propia sociedad o aprendiéndolos de otras sociedades, generalmente más desarrolladas. En otros términos, las diferencias en el desarrollo de las sociedades depende de la ampliación de conocimientos y utilización de nuevas tecnologías y se debe a las limitaciones o posibilidades que tienen los pueblos de acceder a ellos. En cuanto a los factores determinantes más significativos son: el aumento de la población y el hallazgo de nuevas estrategias de subsistencia.

El fenómeno más significativo es la domesticación de plantas y animales, que van a constituir lo que se ha denominado *revolución neolítica*, la que entrañó, como ya hemos visto, el cambio revolucionario que significó el paso de los sistemas de vida de apropiación de alimentos a través de la caza, la pesca y la recolección, a los sistemas de producción con la agricultura y la ganadería. Sin embargo, tanto la agricultura como la ganadería no se consolidaron ni se expandieron tan pronto como aparecieron, ni tampoco de manera homogénea, desde sus focos de eclosión originaria (Mesopotamia, Mesoamérica y los Andes centrales). Fue un proceso paulatino, durante el cual en algunos lugares reemplazaron más pronto que en otros los sistemas de apropiación por los de producción de alimentos. La agricultura como la ganadería incipientes produjeron en algunos lugares una acción arqueológicamente perceptible en diversos aspectos de la vida social; aumentaron las poblaciones y naturalmente el tamaño y la configuración de los asentamientos, apareciendo los primeros villorrios que luego se volvieron aldeas. Se encuentran casas conformando estructuras semisubterráneas que llegan a conformar pueblos de un buen tamaño. Las formas de interacción social se tornan diferentes; no todos se dedican a la agricultura, que alcanza a sostener un número cada vez mayor de personas y que, por lo tanto, deja a muchos dedicarse a otros menesteres. Así empieza la especialización del trabajo.

Es también entonces que la *redistribución* de los recursos desempeña papel fundamental en la vida de la colectividad, sólo así pueden tener acceso la mayor parte de personas a los alimentos y demás bienes producidos, tanto dentro como fuera del grupo. Se llama redistribución

el mecanismo en virtud del cual un individuo o grupo político económicamente poderoso reúne bienes y servicios de los miembros de una colectividad y procede a su resignación entre los mismos. La captación de los bienes, como su distribución, atienden a criterios de categoría social relativa, al parentesco y a una gran variedad de relaciones. Definitivamente, para la obtención de los productos de consumo diario procedentes de ecosistemas diferentes tuvo que existir otra forma de interacción, la reciprocidad directa no podía ser la única, y la redistribución es producto del surgimiento y perpetuación del liderazgo. La forma de intercambio conocida como redistribución desempeñó un papel fundamental en la creación de distinciones de rango en el ámbito de la evolución de las jefaturas y los estados.

Harris refiere cómo se constituye la redistribución cuando las gentes entregan alimentos y otras cosas de valor a una figura de prestigio, como el cabecilla, para que sean juntados, divididos en porciones y vueltos a distribuir. En un principio la redistribución iba aparejada a las cacerías y cosechas estacionales, cuando se disponía de más alimentos que de costumbre, y tenía por objeto consolidar la igualdad social asociada al intercambio recíproco, pero conforme se extendió con el aumento de la producción, sustentó el poder del líder y los suyos, ya que su posición como redistribuidor se hizo más útil y necesaria. Cuando la sociedad llegó a depender del sistema de redistribución dependió también del liderazgo.

Como dice Durkheim, los jefes son, de hecho, las primeras personalidades que emergen de la masa social. Al dominar a la sociedad ya no se ven obligados a seguir todos los movimientos de ésta. Su poder deriva del grupo, pero una vez que el poder se organiza deviene autónomo y los hace aptos para desempeñar una actividad personal, abriéndose así una fuente de iniciativas que antes no existía. Desde ese momento existe alguien que puede producir cosas nuevas, encaminar las actividades de la sociedad e, incluso, negar algunos usos colectivos, rompiéndose así el equilibrio en las decisiones.

Es así como se constituyen las sociedades de jefatura y cómo se institucionaliza el poder, el cual viene a ser no sólo el producto de su efectividad como redistribuidor, sino, fundamentalmente, de sus relaciones con las fuerzas que llamamos sobrenaturales, que le otorgan esa cualidad, puesto que se convierte en intermediario y a ellas transfiere las contingencias del devenir. Nace así también la ideología, que sustenta las cualidades del jefe y los suyos. La jerarquía política de las jefaturas fue, evidentemente, una jerarquía teocrática, más bien chamánica (véa-

se chamanismo) que creaba y desarrollaba los sistemas de creencias y de culto que buscaban legitimar el poder e institucionalizarlo en función de los grandes señores que controlaban la redistribución. Cuando las formas de poder personal consiguen finalmente establecerse e institucionalizarse, al mismo tiempo que se define la especialización del trabajo, aparecen diversos cargos subsidiarios que también se vuelven jerárquicos. Esta jerarquía de cargos se volvió hereditaria, en términos de sucesión, en todas las sociedades de jefatura y así surgieron los estratos sociales permanentes y los linajes como formas de parentesco, que implicaron la institucionalización de la desigualdad por herencia. Estaban echadas las bases de la primera forma de Estado.

Hay que resaltar, como característica universal de las sociedades de jefatura, el hecho de que cuanto más intensificable es la base agraria de un sistema redistributivo, tanto mayor es su potencial para dar origen a marcadas divisiones de rango, riqueza y poder.

Estados prístinos

Es la complejidad de las formas de vida social lo que determina la aparición del Estado. En otros términos, es el propio desarrollo de la sociedad la que exige la concentración, acumulación y monopolio del poder mediante la institucionalización del orden público. Pero no es la sola coacción la argamasa del Estado, es una necesaria forma de organización de las sociedades complejas, cuyos mecanismos de interacción social se extienden más allá de los vínculos de parentesco. El Estado es, fundamentalmente, una entidad ordenadora y redistributiva.

Antropológicamente podemos definir el Estado como la organización política de una sociedad compleja, cualesquiera que sean su momento histórico, su lugar de formación y sus particularidades culturales y cuyo rasgo distintivo es la regulación de la conducta social a través de un sistema normativo de coacción. A esto último se refiere Weber como el “monopolio legítimo de la fuerza”.

Prístino significa antiguo, primero, primitivo, original. Con este adjetivo calificamos los primeros, más antiguos y originales estados que aparecen en las diferentes áreas de aislación cultural y política del planeta. Es el caso de Jarmo, Hassuna, Samarra, Halaf, Ubaid, en el norte de Mesopotamia, y Eridu en el sur, en las tierras aluviales; así como de Tlapacoya, Purrón, Tlatilco, Teotihuacán en Mesoamérica, y de Caral, Aspero, la Galgada, Mito, Las Haldas y otros pequeños estados en la región de los Andes centrales (Perú).

Las jefaturas se convirtieron en estados debido al crecimiento de la población, al aumento de la producción, a la especialización del trabajo, a la intensificación del sistema redistributivo y, al parecer, a la guerra.

Para Spencer el Estado aparece como resultado de la conquista y de la consolidación de un sistema de gobierno y significa un elemento esencial para inducir a un nuevo desarrollo evolutivo. Este punto de vista fue recogido por Ludwig Gumplowics y Franz Oppenheimer, quienes mantuvieron la tesis de que el Estado es producto de la conquista, aunque no trataron de definirlo. Posiciones que fueron cuestionadas por Robert H. Lowie, quien aunque dio por sentada la definición de Estado, defendió la idea de que podían surgir estados de un tipo determinado de asociaciones, como las asociaciones militares de los indios *crow*, los grados de edad, etc., sin necesidad de guerras ni de conquistas.

El antropólogo Robert Carneiro ha propuesto una teoría que considera tres factores simultáneos que inciden en la formación del Estado:

1. Circunscripción medioambiental (concentración de recursos).
2. Incremento de la población.
3. Guerra. La circunscripción medioambiental puede ser física o social. Los entornos físicamente circunscritos incluyen pequeñas islas y en los terrenos áridos las llanuras de los ríos, los oasis y los valles con arroyos; la circunscripción social se produce cuando las sociedades vecinas bloquean la expansión, la emigración o el acceso a los recursos.

Bajo los factores que señala, Carneiro ilustra su tesis sobre la formación del Estado en la faja costera del Perú —una de las áreas más áridas del mundo— donde la producción de alimentos se desarrolló en valles estrechos con ríos que permitían disponer de agua para los cultivos (concentración de recursos). Con el cultivo aumentó la población, cuya presión sobre la tierra condujo a la guerra y algunos poblados conquistaron a otros. La circunscripción física significó que los vencidos no tenían escape. El proceso se aceleró en la medida en que crecía la población y se intensificaban la guerra y los cultivos. Con el tiempo se desarrollaron jefaturas, estados e imperios. Propone una secuencia de 15 fases o etapas, a saber:

1. El cultivo se inicia en los valles de los ríos.
2. Aumenta la población.
3. Surgen nuevos asentamientos.
4. Surge la guerra entre poblados del mismo valle.

5. Nuevo aumento de la población.
6. Conflictos dentro del valle por la tierra.
7. Algunos poblados conquistados pagan tributo.
8. Técnicas agrícolas más intensivas.
9. Continúa el aumento de la población.
10. Se intensifica la guerra.
11. Se forman unidades políticas más amplias (jefaturas).
12. Guerra entre jefaturas.
13. Se forman estados en los valles a medida que una jefatura conquista a las restantes.
14. Guerra entre los estados de los valles.
15. Los vencedores crean grandes imperios.

Es muy posible que la aparición del Estado responda a la propuesta de Carneiro y parece que, en efecto, así fue como se desarrolló en algunos lugares de la costa peruana, al menos en términos semejantes. Pero, no necesariamente la asociación entre el aumento de la población y la organización estatal es universal. Desde luego, los estados tienden a tener poblaciones grandes y densas, pero hay casos en que no se explica por estos factores la formación de estados, como por ejemplo en las tierras altas de Papúa, Nueva Guinea, donde la población y la guerra dentro de un entorno circunscrito no han sido suficientes para determinar la formación del Estado. Hay, evidentemente, otras razones por las que han emergido los estados en áreas diferentes, cuya explicación, como lo insinúa la arqueología, se debe a la concurrencia de varios otros factores.

Los arqueólogos están de acuerdo en que hubo al menos tres centros de desarrollo estatal prístino y probablemente cinco más. Los tres casos definidos son Mesopotamia, Perú (la región de los Andes centrales) y Mesoamérica. Pero es prácticamente seguro que surgieron estados prístinos en Egipto, en el valle del Indo y en la cuenca del Río Amarillo, en el norte de China. Es dudoso, sin embargo, que surgieran estados prístinos en Creta y en el Egeo, o en la región lacustre del norte de África, como afirman algunos estudiosos. Pero ¿qué condiciones o requisitos debe cumplir una formación político-social para que le demos el calificativo de *Estado*?

La existencia de un Estado requiere de tres elementos fundamentales: sociedad, aparato de Gobierno y dominio territorial. Y, a juicio nuestro, implica necesariamente:

1. Institucionalización del poder.

2. Control de los excedentes de la producción.
3. Manejo de la redistribución.
4. Control de la tecnología.
5. Control y manejo de la ideología (mitos, religión, ritos y creencias).
6. Sistema de normas (tabúes, costumbres y leyes).
7. Burocracia y sistemas contables y de registro.
8. Aparato de represión.
9. Fuerza militar (permanente o eventual).
10. Soberanía (autoridad suprema del poder público).

Hemos definido el Estado como una sociedad políticamente organizada, surge entonces la pregunta ¿qué es política? Desde hace siglos se ha definido la política como “el arte de gobernar” y como el Gobierno es un organismo fundamental del Estado, podemos referirnos a la política como la esfera de las actividades humanas que comprende todo lo relacionado con los asuntos públicos, es decir, con las cosas del Estado, de un ámbito mucho mayor que rebasa las formas del parentesco.

Como dice Hoebel “donde hay organización política hay Estado y si la organización política es universal, de igual modo lo es el Estado”. Hay que considerar, sin embargo, que la organización política precede en su aparición al Estado, y es el caso de las jefaturas institucionalizadas donde se establecen normas (deberes y derechos) por encima de los vínculos de parentesco, es decir, en las sociedades preestatales que no cumplen todavía los requisitos que, como hemos señalado, caracterizan al Estado.

Pertenecen a la esfera política actos como ordenar, prohibir o administrar algo con efecto unitario para todos los miembros de un grupo social determinado, así como el dominio exclusivo de un territorio, la extracción y distribución de recursos de uno a otro sector de la sociedad y el control de orden público. Son objeto de preocupación política acciones como conquistar, defender, abatir, ampliar, etc. M.G Smith define la política como el conjunto de acciones por medio de las cuales se dirigen y administran los asuntos públicos.

Dice León Duguit que existe Estado siempre que se dé una diferenciación política entre gobernantes y gobernados. Una segunda diferencia, que perfecciona el deslinde entre sociedades preestatales y sociedades con Estado, radica en la ausencia del poder político-económico coercitivo en las primeras. Es solamente en las sociedades estratificadas donde surge el poder político por encima de los vínculos y la simbolo-

gía universales de la organización parenteral. Pero el proceso político no es solamente una relación abstracta entre el pueblo y la autoridad; la acción política se manifiesta como un conjunto de actividades agrupadas bajo la categoría general de la “toma de decisiones”, la que se puede definir como una elección entre “alternativas” y en la cual la elección tiene efectos significativos y obligatorios. Como ya lo dijimos, entendemos como *poder político* la capacidad que tiene un pequeño grupo de individuos de dirigir y controlar una comunidad, llámese clan, etnia, nación, reino o imperio. De esta manera el poder político se manifiesta en el ejercicio de la fuerza, y más frecuentemente en el ejercicio de la posibilidad del uso de la fuerza. Es, en otras palabras, la energía o potencia que mantiene al Gobierno.

Nos referimos al término *ideología* como el sistema de creencias vinculado a los intereses político y económico del grupo que lo suscribe y cuyo poder legitima. La ideología prevaleciente en la sociedad es inevitablemente la de la clase dominante y su contenido tiene como función legitimar sus intereses. La ideología se expresa en la ley y el derecho, en las costumbres, en las creencias religiosas, en la filosofía, en la literatura, en el arte y, fundamentalmente, en las estructuras político-económicas que sostiene. La ideología religiosa confería legitimidad al derecho divino de los reyes en el sistema feudal, mientras que la filosofía económica de la libre empresa hacía otro tanto con el naciente sistema capitalista. El concepto moderno de ideología fue desarrollado por Karl Marx, quien afirmó que el contenido de los sistemas de creencia depende de las condiciones materiales del grupo que los genera. El grupo social subordinado tiende a presentar su propia ideología, más radical, pero que jamás podrá llegar a ser dominante, al menos que acceda a esta posición el grupo que la sustenta.

Muchos científicos sociales han rechazado la posición unilineal marxista acerca de la relación existente entre la ideología y los elementos materiales de la cultura humana, estimando que las relaciones entre los sistemas de creencia y su base material pueden ser más complicados y sutiles que lo entendido por Marx.

El término *burocracia* lo empleamos para referirnos al conjunto de funcionarios administrativos del Estado. Si bien de ordinario se aplica el término a la organización gubernativa en sus ramas administrativas, la burocracia se da también en los negocios, la industria, el comercio, los sindicatos, las instituciones sociales, etc. Para Weber un modelo burocrático está constituido por tres factores esenciales: 1) la existencia de un sistema de racionalidad legal, 2) la existencia de una economía mo-

netaria y 3) la expansión cualitativa y cuantitativa de las tareas administrativas. Sólo así identifica el desarrollo distintivo de la burocracia, aunque la falta de alguna de estas condiciones –reconoce– no significa que no se pueda hablar de burocracia en un determinado grupo social. Así, pues, Weber es consciente de que se han desarrollado organizaciones burocráticas aún en ausencia de economías monetarias, como fueron los casos de los antiguos estados de Egipto, México, China y Perú; pero, se trata para él de burocracias “intrínsecamente inestables”. Para otros, en cambio, como para Mosca o Wittfogel, la burocracia y el sistema político están tan estrechamente ligados que usan a menudo el término *burocracia* para referirse a la totalidad de un sistema estatal. Nosotros utilizamos el término para significar el conjunto de funcionarios públicos, organizados con diferentes jerarquías, encargados de la administración de los asuntos del Estado, que conforman un sector social con prerrogativas, intereses y defectos específicos. Se acostumbra caracterizar el burocratismo por su apego a la rutina, su ineficacia, el uso indebido del poder, las dilaciones, su rechazo a las innovaciones y la renuencia a aceptar responsabilidades.

Son varios los vestigios arqueológicos de las sociedades complejas que presentan en los restos de las edificaciones los elementos que reflejan la existencia del tipo de organización sociopolítica que llamamos Estado, como son el tamaño, el volumen, la monumentalidad, el objeto, la planificación, las estructuras. Donde la estratificación social salta a la vista es en las tumbas y los ajuares funerarios, así como en la ubicación y disposición de las viviendas, en la calidad de los materiales con que han sido construidas, en su amplitud y demás comodidades. Pero es la edificación de centros ceremoniales lo que define la condición de Estado y, en el caso de las sociedades estatales, lo primero que registra la arqueología son las estructuras de carácter monumental hechas de barro y piedra, que siguen patrones de evidente función ceremonial. Sabemos que son la religión, los ritos y las creencias las formas de ideología por excelencia que justifican el poder en todas las sociedades con aparatos de gobierno poderosos.

Estados expansivos o de conquista

Por lo demás, fueron el control de los bienes de consumo, así como el manejo del agua por parte de las elites gobernantes factores que constituyeron los mecanismos más poderosos de control social en la formación y mantenimiento de los estados. Wittfogel sostiene que una

de las causas de la formación del Estado fue la necesidad de regular la economía de la *agricultura hidráulica*, pues los estados han emergido en ciertas zonas áridas para organizar los sistemas de riego, drenaje y control de las inundaciones. Sin embargo, la agricultura hidráulica, pese a que tiene notables implicancias en la formación y desarrollo del Estado, no ha sido una condición indispensable para ello. Muchas sociedades con irrigación nunca desarrollaron una organización estatal y se conocen estados que se han desarrollado sin sistemas hidráulicos.

No obstante, el control del agua, al incrementar la producción en las tierras áridas y la agricultura de regadío, al favorecer el crecimiento de la población, favorecieron la especialización y el robustecimiento de la burocracia como del ejército, lo cual fue un factor muy importante para la formación de estados expansivos. Son los casos, entre muchos otros, de Warka, Kish, Ur, Gawra y Akadia en Mesopotamia; del período pretininita y dinástico en Egipto; Teotihuacán en el Valle Central y Szibilchatún y Tikal en el área maya, de Mesoamérica, y de Chavín, Nasca, Moche en la región de los Andes centrales. En el noroeste de China el Estado Ch'in, que en el año 221 a.C. unificó "todo bajo el Cielo", comprendía dos áreas hidráulicas muy compactas y productivas: la Cuenca Roja de Szechuan y el Shensi central con el fabuloso sistema de regadío de Cheng-Kuo.

Imperios

La guerra entre estados y el dominio de unos sobre otros trajo como consecuencia la formación de grandes imperios. *Imperio* –según el diccionario de Pratt Fairchild– es el tipo de organización política que comprende un Estado central poderoso y una o más dependencias mantenidas en sujeción. El imperio es producto lógico y característico de la conquista y es típico que esta clase de formación tenga un Estado central de nivel de desarrollo más alto que el de las provincias, en particular con respecto a su organización económica, militar y política. Por lo general, los sistemas sociales y jurídicos de los estados dominados, que se constituyen en provincias, se dejan tan intactos como corresponde a su sumisión política y económica. El primer objetivo son los tributos.

La tendencia común, típica, de todos los modelos de imperio fue desarrollar progresivamente el poder en su interior y los impulsos expansionistas hacia el exterior; el emperador trataba de fortalecerse cada vez más a expensas de las entidades subordinadas y a encontrar en la conquista la continua confirmación del poder. Aunque el concepto de im-

perio es originalmente romano, se aplica perfectamente el término a los demás imperios antiguos. Babilonia y Egipto fueron imperios integrados por reinos menores; pero un ejemplo más definido lo encontramos en Asiria, donde se advierte el desarrollo casi perfecto de una monarquía militar que impuso obediencia a los pueblos conquistados por medio de gobernadores, caso muy semejante es el del imperio de los incas en el Perú. Otros imperios antiguos fueron los establecidos por los persas y por Alejandro Magno, aunque el imperio alejandrino fue tan efímero como la vida de su fundador. En América se desarrollaron varios imperios, los más importantes fueron el imperio azteca, el imperio maya y el imperio de los incas, que figuran entre los grandes imperios de la Antigüedad.

8. Concepciones modernas de Gobierno y Estado

El conocimiento y estudio de la formación y desarrollo del Estado en las sociedades antiguas no occidentales, tal como lo hemos resumido, es relativamente reciente y se ha difundido poco fuera de los ámbitos de la arqueología y de la antropología política. La mayoría de tratadistas clásicos que se han referido al Estado lo han entendido como una institución occidental. Así, por ejemplo, Wolfgang Rökenförde dice: “el concepto de Estado no es un concepto universal sino que sirve solamente para indicar y describir una forma de ordenamiento político que se dio en Europa a partir del siglo XIII. Hay también quienes piensan que no se puede aplicar el concepto de Estado a realidades políticas anteriores al Renacimiento, restringiendo la noción a las características que le asignaron Maquiavelo, Bodino, Hobbs, Locke y otros célebres autores. Por otra parte, se encuentra en algunos diccionarios de política la definición de Estado como “persona moral y de derecho público, territorial y soberana que nace en el siglo XVI”, definición que, evidentemente, no sólo se contrae a uno de sus menos significativos atributos sino a una absolutamente equivocada y arbitraria fecha de aparición. Decir que el Estado nace con Maquiavelo es como decir que el oxígeno aparece con Lavoisier.

Hermann Heller, así como otros tratadistas modernos de la teoría del Estado —Engels, Marx, Weber, Kelsen, Jellinek, Smith— se refiere sólo al modelo de Estado occidental, pero advierte que no se propone construir una teoría general del Estado, con carácter de universalidad para todos los tiempos porque no lo considera posible, con lo que reconoce implícitamente la existencia universal del Estado.

Otros autores frente a la problemática de los orígenes y existencia del Estado en las culturas no occidentales, han circunscrito su ámbito creando las denominaciones de Estado moderno o Estado-nación para referirse a la evolución del Estado occidental en los últimos cinco siglos, especialmente al modelo demoliberal que nace con la Revolución Francesa, el mismo que se extendió por todo el mundo y sirvió de base a los nuevos estados nacionales de Hispanoamérica, como resultado de la desintegración del imperio español. Veamos con este criterio algunos aspectos relativos al Estado como se concibe en la actualidad.

Sin gobierno no podrían organizarse ni coordinarse las acciones que demandan el crecimiento y desarrollo de la sociedad. Así, pues, toda sociedad humana, por pequeña que sea, requiere de alguna forma de gobierno; esto es, de algún sistema de control social por el cual se exige a todos sus miembros a cooperar en la prestación de las obligaciones necesarias y a observar las prescripciones que mantienen el orden con un mínimo conflicto. Pero, como este sistema no puede quedar simplemente en prescripciones, puesto que no existe sociedad alguna en la que sean respetadas las normas automáticamente, el gobierno tiene que objetivarse y concretarse a través de diferentes órganos y sistemas que funcionan con un grupo de individuos que tienen la responsabilidad de dirigir y conducir la acción social y que detentan la facultad de hacerlo. Hemos visto cómo surge el poder debido a las necesidades del orden social, pero en relación con el gobierno podemos comprender más claramente la función del poder político como el medio para sostener la autoridad.

Todo gobierno significa relaciones de dominación y subordinación, pero éstas pueden ser, y de hecho son, de género muy diferente. En una sociedad políticamente equilibrada, aún cuando la dirección esté concentrada en un jefe o en un grupo de mandatarios, la interacción entre gobernantes y gobernados desempeña su papel en la toma de decisiones produciendo una modificación mutua en los actos de los participantes. Pero en las sociedades complejas y con mayores excedentes de producción se dan formas de gobierno que, si bien mantienen el orden y la cohesión social, sostienen también a un grupo privilegiado al que se subordina la mayoría y el que tiende a mantenerse en el poder. Los dirigentes pueden lograr el consenso social por sus cualidades, por su sensatez y la viabilidad de sus propuestas y decisiones, o simplemente pueden ejercer el mando por la fuerza. Pero no deben confundirse el poder con el gobierno. El poder es el ejercicio o la posibilidad del ejercicio de la fuerza, la energía o potencia que mantiene al Gobierno,

mejor dicho, a quien o a quienes gobiernan, en su situación de privilegio. El poder es un medio para gobernar, para orientar y canalizar las actividades hacia determinados objetivos.

Los dirigentes y gobernantes pueden poner en juego una serie de elementos represivos para conseguir el control de la sociedad: la manipulación de símbolos, la propaganda y el empleo adecuado de las organizaciones de diferente tipo: políticas, económicas o religiosas. Todo orden social, toda forma de gobierno, es también un sistema de relaciones de poder con supraordinación y subordinación jerárquicas, de competencia y de coordinación reglamentadas. Racionalmente, el poder debe estar al servicio de la organización y de la reciprocidad de todo el grupo bajo su jurisdicción. Determinar la forma de gobierno más conveniente para un país es encontrar la forma de hacer concurrir en un punto todas las fuerzas sociales; es hallar el centro de gravedad de la masa para ponerla en equilibrio. Sin embargo, por la debilidad misma de los gobernados, el gobierno con frecuencia suele convertirse en instrumento de dominación y compulsión por parte de un grupo de poder, sufriendo así una reversión en sus funciones. Un gobierno autárquico y despótico es la evidencia de una sociedad irregular, débil y heterogénea.

La palabra “gobierno” –lo hace notar Deutchs– proviene de una raíz griega que se refiere al arte del timonel. El mismo concepto básico se trasunta en la palabra moderna *governor* (gobernador y piloto en inglés), es decir, se refiere a la persona encargada del control administrativo de una unidad política y al de un artefacto mecánico que regula el funcionamiento de una máquina, un barco, un avión o un automóvil. Si se observa con mayor cuidado notaremos que existe gran similitud básica entre el gobierno de los barcos y máquinas y el de una organización social humana. Timonear un barco significa guiar el comportamiento de la nave sobre la base de la información con respecto al derrotero, destino y orientación externos y a las condiciones del artefacto. Escribe Deutchs: “En tales casos, el paso siguiente en el comportamiento del sistema debe guiarse, en parte, por la información relativa a su funcionamiento en el pasado”.

En las sociedades constituidas como países o naciones, el Gobierno es la organización a través de la cual el Estado expresa sus preceptos, da fuerza a sus leyes y administra sus funciones. El Gobierno está conformado por los instrumentos y mecanismos que permiten actuar al Estado. Comprende organismos ejecutivos, legislativos y judiciales, así como la maquinaria de la administración pública y el servicio diplomático encargado de la gestión de los asuntos externos.

El Gobierno no abarca todas las formas de control social, pero es el modo de control más concreto y definido. La familia, la Iglesia, la comunidad son instituciones que regulan también la conducta social a través de valores, patrones, reglas y disposiciones. Pero, el Gobierno utiliza como norma de conducta general la obligatoriedad, mientras que las otras instituciones se confían principalmente en los hábitos, en la tradición, en la presión social, en las multas o en las sanciones religiosas.

Los conceptos Gobierno y Estado frecuentemente suelen ser confundidos y, aunque a veces en la práctica no son claramente deslindados, son teóricamente diferentes. El Estado no puede existir sin Gobierno, ya que su característica esencial es ser una forma de organización política. El Estado, aunque siempre se le cosifica, tiene una existencia inmaterial, como la religión, como el parentesco; es una abstracción, un referente, que sustenta un sistema de relaciones político-jurídicas y una forma necesaria de convivencia cuando han crecido la población y la producción y se requiere de un orden general al que se debe ajustar el comportamiento de las personas que conforman la sociedad. En otras palabras, el Estado es una forma de organización de la vida social, mientras que el Gobierno es el organismo que ejecuta y dirige las pautas de comportamiento que hacen posible esa organización. Tampoco debe confundirse el término genérico de "gobierno" con la "forma de gobierno".

Se han formulado muchas propuestas clasificando las diferentes formas de gobierno y son también muchos los términos acuñados para designarlas; pero, además de la heterogeneidad de criterios, en todas las definiciones se advierte notables imprecisiones. La complejidad de los sistemas de gobierno, y la diversidad de formas que adoptan, dificultan las clasificaciones, pues todas han sido impugnadas por los tratadistas. Aristóteles clasificó los gobiernos en monarquías, aristocracias y democracias, según que el poder soberano estuviese investido en una persona, en varias personas o en el total de la población. Aunque tal clasificación ha sido tildada de ilógica e inadecuada sigue siendo tan satisfactoria como cualquier otra.

Como toda clasificación es arbitraria y, en todo caso relativa, a fin de racionalizar las diferentes formas de gobierno, lo cual nos parece de enorme significación para entender la naturaleza política de una sociedad, pensamos que debe tenerse en cuenta para su comprensión, la naturaleza de las fuentes de las que emana el poder en el que se sustenta el gobierno y en este sentido tenemos dos clases de gobierno: 1) Todas aquellas formas de gobierno cuyas fuentes de poder son de orden arbitrario, es decir que no son impuestas por la naturaleza de las cosas

ni por las exigencias de la razón y se oponen al derecho positivo son, por decirlo así, irracionales, entre ellas tenemos: teocracias, monarquías, gobiernos aristocráticos, oligarquías, gobiernos de *facto*, dictaduras, populismos, etc. O sea, todas aquellas formas de gobierno que se sustentan en el carácter mítico o sagrado de las instituciones, en la sola tradición, en el carisma personal de un líder, en el monopolio de la riqueza y el manejo arbitrario de la economía, en la fuerza de las armas o, incluso, en el populismo como “síndrome” de la democracia, en el que el pueblo, como depositario exclusivo de los valores positivos es fuente de inspiración y objeto constante de referencia, y 2) Todas aquellas formas de gobierno cuya autoridad y poder derivan del orden racional, es decir, de la delegación del poder de los gobernados a los gobernantes, en sistemas constitucionales y liberales con poderes limitados, responsables, y sujetos a la aceptación de la mayoría y al reconocimiento explícito por parte de los gobernados de las ventajas de la autoridad en un régimen legal igualitario: democracias representativas. Por lo demás, la complejidad de las relaciones y naturaleza de cada sociedad y la multiplicidad de formas más o menos puras o mixtas de gobierno, impiden establecer una clasificación única y suficiente.

El Estado moderno o Estado-nación puede ser definido como el organismo jurídico-político que rige de modo soberano una sociedad que constituye una nación. Pero el término implica cierto número de funciones y relaciones que pueden ser juzgadas desde muy distintas perspectivas y resulta muy difícil establecer un acuerdo sobre su prioridad o significación, no sólo por la relatividad que afecta toda definición sino por las posiciones político-filosóficas desde las que se le mira. Así, por ejemplo, en la concepción marxista el Estado es la expresión política del poder de una clase, de un sector de clase o de un bloque de clases, por medio de un conjunto de instituciones que ejercen la función de asegurar la permanencia de la estructura económica en el ámbito de una delimitación territorial dada. De este modo el Estado es concebido como el instrumento de una o varias clases dominantes, usado para mantener los mecanismos de explotación de las demás clases. Por lo tanto, no representa los intereses de *toda* la sociedad. Pero es necesario comprender la naturaleza concreta del Estado en cada nación, para lo cual es indispensable analizar la composición interna del grupo en el poder. El bloque histórico de clases en el poder –concepto elaborado por Gramsci– es la unidad y las particulares correlaciones de fuerza que se establecen en el grupo social que domina el Estado en un momento determinado. La noción de bloque histórico de clases en el poder debe refle-

jar tanto la estructura del mismo grupo que gobierna como las relaciones que se establecen entre este grupo y las clases a las que representa. En las concepciones idealistas, el Estado es aquella parte del cuerpo político que tiene por objeto especial mantener la ley, conciliar los intereses de las partes antagónicas, promover la prosperidad común, velar por el orden público y administrar los asuntos del país. Así el Estado viene a ser una parte especializada de los intereses del todo.

Federico Engels en su famosa obra *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (1884) explica, mediante la conquista y las características demográficas, la génesis del poder estatal y reconoce a Atenas como “la forma más pura, más clásica” bajo la cual el Estado nace directamente a partir de los antagonismos ya presentes en la sociedad de *gens*. Recoge esencialmente las siguientes circunstancias favorables a la simple confederación de tribus: la aparición de una administración central y un orden nacional; la sustitución del lazo de parentesco por otro, territorial, y la aparición de la propiedad privada. Al cabo de ciertos procesos complejos y convergentes, el Estado se constituye por encima de las divisiones de la sociedad de clases en provecho de aquella que tiene la preponderancia y los medios de explotación y dominio. Después de comparar la formación del Estado en Atenas con la de Roma y la de los germanos, Engels llega a unas conclusiones generales que pueden resumirse de la manera siguiente: El Estado nace de la sociedad, aparece cuando ésta se “enzarza en una contradicción insoluble consigo misma” y tiene por función “amortiguar el conflicto, manteniéndolo en los límites del orden”, y lo califica como un poder “nacido de la sociedad, pero que quiere colocarse por encima de ella y que se aparta cada vez más de ésta”.

Max Weber definió el Estado como la asociación humana que reclama para sí, con buen éxito, el monopolio legítimo de la fuerza física en una determinada esfera.

Desde una perspectiva más objetiva, S. F. Nadel trata de encontrar denominadores comunes, regularidades y correspondencias entre los distintos tipos de organización política que permitan identificar una noción instrumental de Estado. Se preocupó por encontrar las características fundamentales y define sus rasgos principales: a) su capacidad de inclusión total, que entraña todas las instituciones que aseguran la dirección y control de la sociedad global, y b) su monopolio del recurso legítimo de la fuerza y el empleo de las últimas sanciones, las que no tienen apelación. El Estado se caracteriza, entonces, como una forma específica de organización política. Nadel señala tres condiciones o criterios pa-

ra determinar al Estado: 1) La soberanía territorial. El Estado forma una unidad política fundada sobre la soberanía territorial, tiene una base intertribal e interracial y el hecho de pertenecer a él depende de la residencia o del nacimiento en un territorio determinado. 2) Un aparato de gobierno centralizado que asegura la defensa de la ley y el mantenimiento del orden, fuera de la acción independiente, y 3) Un grupo dirigente especializado y privilegiado o una clase separada por su formación, su estatuto y su organización, del conjunto de la población.

En las sociedades modernas la función primordial del Estado es la de garantizar la seguridad física y la salud de la persona humana y del grupo social, la fluidez del conocimiento, la libertad de prensa, la libre expresión, el respeto máximo por las instituciones democráticas, el Congreso, los tribunales, la prensa, donde radican las bases del bienestar social y del orden político de las sociedades civilizadas.

9. La ley y el derecho

Pocos términos son tan polisémicos como la palabra *ley*; el *Diccionario de la Lengua Española* registra 16 acepciones, que hacen de la ley una de las palabras con mayor número de significados. En su acepción más amplia, *ley* es una proposición que enuncia una obligación (ley civil, ley moral) o una necesidad (ley física, ley matemática). Así, escribió Montesquieu: “Las leyes son, en la significación más extensa, las relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas; y, en este sentido, todos los seres tienen sus leyes...”. Aquí vamos a circunscribirnos al concepto de ley en el ámbito jurídico; no obstante, también el tema y problema de la ley puede tratarse en más de un contexto, empezando por su problemática terminológica (como lo ha examinado Gluckman), pero sobre todo si se refiere a sus orígenes en la sociedad humana. Cabe señalar que las leyes se distinguen de otras reglas por la forma en que se hacen cumplir, lo cual conduce a preguntarse si se dan o no leyes en todas las sociedades, especialmente en las sociedades más simples, denominadas frecuentemente “primitivas”. En torno a esta cuestión no hay acuerdo entre los antropólogos y se han vertido diversas y contrapuestas opiniones.

Henry S. Maine, que fue un jurista con vocación antropológica, se opuso a la doctrina del derecho natural y defendió la idea de que incluso en las sociedades más simples, donde no existían tribunales ni administración, en el sentido formal de la palabra, el hombre primitivo vivía bajo el imperio de la ley y del derecho. Para defender su tesis Maine

utilizó conceptos legales como el de corporación, pues en algunas sociedades las formas dominantes eran grupos corporativos basados en el parentesco y poseían facultades que llamamos jurídicas. En las sociedades con jefes y administración centralizada, los cargos tendían a ser cada vez más importantes. Frente a la tesis de Maine, escribía R.R. Marett, el distinguido antropólogo de Oxford: “Una de las razones por la que resulta difícil encontrar sistema jurídico alguno en la sociedad primitiva es que, hablando en términos generales, a nadie se le pasa por la imaginación quebrantar las normas sociales”.

Sobre la tesis de Marett y afirmaciones semejantes de otras autoridades de la época, Malinowski se propuso demostrar que los “salvajes” no estaban menos dispuestos que los hombres civilizados a transgredir las reglas de su sociedad o a escapar de ellas cuando les parecía que con ello tenían algo que ganar, así como a poner en relieve cuáles eran las fuerzas sociales que garantizan la obediencia a las reglas y clasificar los distintos tipos de norma, de manera que se pueda distinguir las que en rigor cabe llamar “legales” de las demás normas. Sus trabajos de campo lo llevaron a considerar todo el ámbito de lo que hoy llamamos *control social* y es dentro de este aspecto que en su libro *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* ofrece un valiosísimo aporte a la naturaleza de la sociedad: demostró que si la mayoría de la gente obedece las normas de la sociedad en que vive, ello se debe no a que tengan miedo de la represión y el castigo, ni de un automatismo “reprimido” e impensado, sino porque en toda sociedad se educa a los individuos a que den por descontado que las reglas de su sociedad son buenas y que esto basta para la mayoría de ellos. Pero lo más importante de las proposiciones de Malinowski es la idea de la *reciprocidad como sanción del comportamiento*, lo que significa que dentro del contexto de las sociedades de las islas Trobrián, donde realizó muchos de sus trabajos de campo, como de toda sociedad, las personas dependen de la cooperación de las demás. Ya lo hemos dicho al referirnos a los mecanismos que hacen posible la existencia de la sociedad, pero aquí insistimos en ello: El funcionamiento de una sociedad depende de la existencia de modelos de reciprocidad entre sus miembros.

Pero, como dice Shapiro, la sociedad no es simplemente un sistema de reglas o de favores e intercambios, sino básicamente un *sistema de convicciones morales*. Para que un asunto sea cuestión de ley, y no de simple costumbre, es necesario que la sanción no la ejecute la persona particular que sufrió la transgresión, sino alguien que representa a la sociedad como un todo y actúa en su nombre. Se dice comúnmente que

las leyes expresan la costumbre y surgen de ellas, es cierto; pero también es cierto que la aprobación de una ley y su aplicación ejercen un sentimiento en las convicciones de la sociedad. Las costumbres hacen las leyes, pero los actos legales y administrativos coadyuvan a cambiar los juicios morales de la sociedad.

Así, nos referimos a la *ley* como toda norma social explícita y reconocida, mantenida por la sanción de la fuerza de determinados agentes que actúan autorizados por la comunidad. En cuanto a su función primordial, la ley es un precepto que busca establecer el equilibrio permanente en las formas de convivencia social, un mecanismo de cohesión que nos preserva de la entropía social. Por eso se ha dicho también que la ley es el mecanismo con que cuentan las sociedades para curarse y sobrevivir.

La ley se distingue de la costumbre y el uso porque está apoyada por la fuerza organizada. El parentesco desempeña un papel importante en la ley primitiva. Así mismo, la ley puede acudir y de hecho acude a la religión, si su técnica resulta inadecuada para promover una prueba suficiente. En su etapa de desarrollo más elemental el derecho está íntimamente ligado al pensamiento mágico-religioso.

Hoebel señala tres principios básicos de la ley:

1. La autoridad oficial.
2. El orden basado en la regla.
3. La fuerza como último recurso.

Así, el término *ley* está confinado al control social mediante la aplicación o la posibilidad de aplicación sistemática de la fuerza en una sociedad políticamente organizada. Como consecuencia, la regulación social mediante la ley genera dos órdenes de comportamiento:

1. Todo aquello que no se puede o no se debe hacer, esto es la prohibición.
2. Todo aquello que por el contrario se tiene la facultad de hacer, de poseer o de exigir, lo cual genera el derecho propiamente dicho.

Bajo el concepto genérico de *derecho* se engloba todo el conjunto de normas doctrinales y disposiciones positivas concernientes a los órganos e instituciones de la administración pública, a la ordenación de los servicios que legalmente les están encomendados y a sus relaciones con las colectividades e individuos a quienes atañe tal ordenamiento. Como la función fundamental de derecho es la de contener determinadas propensiones naturales, canalizar y dirigir las instituciones e im-

ner una conducta obligatoria, no espontánea, para asegurar un tipo de reciprocidad basado en las concesiones mutuas y sacrificios orientados hacia un fin común, tiene que estar ajustado con toda exactitud a los conceptos de igualdad y correspondencia, según los valores y patrones del grupo y los fines de la vida social. Por lo que puede definirse también como la *técnica de la coexistencia humana*. Como técnica el derecho se concreta en un conjunto de reglas (que en este caso son leyes o normas) que tienen por objeto el comportamiento intersubjetivo, o sea el comportamiento recíproco de los hombres entre sí.

De acuerdo con Adamson Hoebel, el derecho cumple en la cultura cuatro funciones fundamentales para la conservación de la sociedad:

1. Define las relaciones generales entre los miembros de la sociedad y señala cuáles son las formas de comportamiento permitidas, cuáles están prohibidas o deben ser proscritas, de tal manera que se conserve una mínima integración entre las actividades de los individuos y los grupos.
2. Asigna las autoridades y determina quiénes deben ejercer la acción de la justicia y emplear la fuerza, como autoridades socialmente reconocidas para controlar el poder y encauzarlos hacia los fines deseados.
3. Resuelve los casos que perturban la vida normal de la sociedad, permitiendo el restablecimiento de la armonía y convivencia sociales.
4. Reorganiza y reedifica las relaciones entre los individuos y grupos cuando cambian o se alteran las formas de vida.

En las sociedades simples, en las que no existe un cuerpo organizado de enunciados legales, el derecho está implícito en las costumbres, patrones y valores, cuya contravención es sancionada. Es en este tipo de sociedades donde el *tabú* cumple la función del derecho penal. En sentido lato, se entiende por *tabú* toda prohibición de carácter sagrado. Fue el capitán James Cook quien descubrió este término polinésico en su tercer viaje alrededor del mundo en 1777. El uso específico de la palabra polinésica se refiere a lo prohibido y puede aplicarse a cualquier tipo de prohibición. De modo muy general, el tabú cumple las siguientes funciones: sustenta el temor a un menoscabo o transgresión del orden establecido sobrenaturalmente, reforzando las actitudes de cuidado y misterio, castigando el descuido y la irreverencia; separa y jerarquiza a los miembros del grupo, pues los sacerdotes y gobernantes adquieren supremacía a través del manejo del mito y del tabú, que se constituyen

en elementos esenciales del control social. Por ello, de acuerdo con Wundt, el tabú representa el más antiguo y primigenio de los códigos no escritos, pues no dejan de tener buenas razones quienes consideran que situarse frente al tabú es hallarse ante el origen del derecho. Como lo hemos dicho líneas atrás, las sanciones legales están estrechamente relacionadas con las funciones mágico-religiosas.

En toda sociedad se considera un delito público un acto de transgresión a la norma, lo cual lleva a un proceso organizado y regular del que se deriva el establecimiento de la responsabilidad de la persona que delinque y la administración de una pena o castigo. Este procedimiento que puede denominarse *sanción penal* es, en su forma básica, una reacción de la comunidad contra la acción ofensiva de uno de sus miembros hacia un sentimiento o valor moral fuerte y definido que provoca así una situación de distrofia social. La función inmediata de reacción es la de dar expresión a un sentimiento colectivo de indignación moral para castigar al culpable y así restaurar la armonía social.

Entre los actos que se tratan como delitos públicos en las sociedades más simples están la brujería o magia negra, el incesto, la violación de las costumbres tribales y varias formas de sacrilegio. De otro lado, una persona o un grupo familiar que ha sufrido una ofensa, una pérdida o daño por violación de derechos reconocidos, apela a una autoridad constituida, la que declara a uno o más responsables y ordena que el ofensor dé satisfacciones al ofendido, satisfacciones que frecuentemente toman la forma de pago de una indemnización o recompensa. Un delito privado es, entonces, una acción sujeta a lo que puede llamarse una acción restitutiva. Vemos que la reglamentación de los delitos privados en las sociedades ágrafas se corresponde con el derecho civil de nuestros sistemas jurídicos. El énfasis en el castigo del homicidio o del robo se debe a su aspecto de atentado contra la comunidad más que al principio de la restitución que debería hacerse a la víctima del delito. Tenemos así en sus orígenes, las dos fuentes de los fueros que llamamos *civil* y *penal* del derecho, referidos a los delitos privados y a los delitos públicos respectivamente.

La ley como el derecho, esto es el orden jurídico, emerge y se desarrolla en estrecha y profunda correspondencia con los demás aspectos de la vida social. Es más, debe existir para organizarlos y canalizarlos conforme a las necesidades reales de la sociedad y los valores compartidos. Así, el derecho no puede ser comprendido desligado de la moral ni de la reciprocidad; de la moral, como explicación de la cohesión social humana y de la reciprocidad como el único medio de alcanzarla.

No obstante, los juristas tradicionales suelen excederse en suponer que las nociones tanto del derecho romano como del *Common law* poseen carácter universal. Esta concepción no solamente ha pasado por alto el hecho de que la materia legal y los procedimientos jurídicos se desarrollan en función de la cultura de la que forman parte, sino que incluso en agregados sociales en los que existen diferentes estructuras socioculturales de distintas raigambres, mantiene un sistema jurídico que no corresponde a la realidad social sino a modelos y valores de las tradiciones jurídicas de Occidente.

El estudio antropológico de la ley y del derecho nos lleva a reflexionar sobre lo importante que resulta tomar en cuenta sus verdaderas funciones y el sentido que deben tener la legislación frente al pluralismo en países en los que, como en los nuestros, se dan tan distintas realidades culturales. Entendemos por pluralismo la situación que se da cuando una población nacional o regional se compone de varias minorías sociales, culturales o religiosas que tratan de preservar sus respectivas identidades.

LECTURA RECOMENDADA

BALANDIER, GEORGES. *Antropología política*. Barcelona: Editorial Península, 1969. / COHEN, RONALD. "El sistema político". *Antropología política*. Barcelona: Anagrama, 1979. / FRIED, MORTON. "Sobre la evolución de la estratificación social y del Estado". *Antropología política*. Barcelona: Anagrama, 1979. / GLUCKMAN, MAX. *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Akal Ediciones, 1987. / HARRIS, MARVIN. *Jefes, cabecillas y abusos*. México: Alianza Cien, 1993. / HOEBEL, ADAMSON. *Antropología, el estudio del hombre*. Barcelona: Omega, 1973. / MALINOWSKI, BRONISLAW. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Ariel, 1971. / SERVICE, ELMAN. *Los orígenes del Estado y de la Civilización*. Madrid: Alianza Textos, 1990. / STEWARD, JULIAN. "Algunas implicaciones del simposium...". *Las civilizaciones antiguas del Viejo Mundo y de América*. Washington: Unión Panamericana, 1960.

CAPÍTULO X

Mito, magia y religión

1. Problemas de relaciones y deslinde. La imaginación simbólica.-
2. Características, función social y estructura del fenómeno mítico.- 3. Mito y realidad: identificación de los mitos. Mitoides. la esencia del mito. Mito y sistema de valores.- 4. El fenómeno mágico-religioso. Etiología del pensamiento mágico-religioso. Lo sagrado y lo profano.- 5. El culto a los muertos.- 6. Lo sobrenatural y lo sagrado.- 7. Ritos y sacrificios.- 8. Campos de la magia.- 9. Formas de magia: adivinación, posesión por los espíritus, chamanismo y hechicería.- 10. La religión como hecho social

1. Problemas de relaciones y deslinde. La imaginación simbólica

Entre los fenómenos de la cultura, los más difíciles de analizar y los más esquivos a la sistematización racional son el mito, la religión y la magia. Con frecuencia, los conceptos vertidos en torno a estos fenómenos psicosociales se hallan imbuidos de apreciaciones afectivas, según los puntos de vista o perspectivas desde los cuales son juzgados. Es conveniente, quizás, empezar señalando que tanto “el mito” como “la religión” no existen en abstracto, sino que únicamente hay mitos y religiones específicas. Lo mismo podemos decir de “la magia” si se la considera separada de la religión. Cada una de estas denominaciones se refiere a un complejo de versiones, creencias y prácticas más o menos organizadas que se presentan en las sociedades. Las palabras con que las designamos son, en rigor, sustantivos con los cuales queremos significar un conjunto de fenómenos que tienen en común ciertos caracteres propios que se pueden deducir mediante determinadas abstracciones.

Los problemas que plantea el estudio de estas formas de pensamiento, y de las actitudes que determinan en la gente, parecen más simples cuando se les mira desde posiciones extremas, es decir, cuando se les concibe doctrinariamente, aceptados como realidades absolutas, desde la posición de los creyentes, o cuando se les niega y ataca considerándolos simplemente como epifenómenos de ciertas estructuras de dominación, fuera de todo debate científico. No obstante, como quiera que se les entienda, son fenómenos que conllevan enorme fuerza social puesto que inducen a formas de comportamiento tanto individual como grupal. De allí la importancia de su estudio antropológico.

Pero, si se quiere estudiar racionalmente los fenómenos míticos y mágico-religiosos, hasta donde sea posible, libres de todo prejuicio, el

problema resulta mucho más complejo y sus generalizaciones entrañan muchas dificultades, puesto que, como ya lo hemos dicho, no existen en abstracto sino que hay multitud de mitos, de creencias, de religiones y magias particulares; mucho más accesibles si se les estudia y analiza particularmente.

No debe preocuparnos el hecho de si las creencias míticas y mágico-religiosas tienen validez científica. Es evidente que las elaboraciones mentales no requieren de una existencia real, objetiva, ni científicamente demostrada para ser importantes y tener efectos sociales. Las ideas míticas y mágico-religiosas existen como hechos sociales, en tanto determinan formas de comportamiento colectivo. También debemos dejar en claro que no entendemos estos fenómenos como circunscritos a una esfera puramente ideal; al contrario, entendemos que existe una profunda e inseparable correspondencia entre estas formas de creencia y de actitudes y los demás aspectos de la vida social, por lo demás, fácilmente demostrable.

Lo que nos interesa es tratar de comprender sus mecanismos de formación, sus estructuras como entidades culturales, las funciones que cumplen en la vida de las sociedades, sus relaciones con los demás aspectos de la cultura, su historicidad y sus procesos de transformación.

Muchos autores consideran que mito y religión corresponden a una misma estructura mental, mientras que otros los suponen procedentes de sendas formas de pensamiento. Cassirer, por ejemplo, dice que “no hay diferencia radical entre el pensamiento mágico y el mítico”, y Eliade afirma que es posible homologar la religión y la mitología, pero no reducir la una a la otra. Andrew Lang, explícitamente dice: “una cosa es la religión y otra el mito”. Casi sin excepción, mitólogos, historiadores, sociólogos y filósofos establecen algún tipo de relación entre la religión y el mito. No se ha logrado precisar, sin embargo, ningún concepto mayormente aceptado acerca de las particularidades que separan al mismo tiempo que relacionan a ambas nociones generales. Apoyándonos en criterios tanto funcionales como estructurales, trataremos de explicar nuestros propios juicios acerca de esta cuestión que nos parece fundamental.

Los mitos, como las prácticas y creencias mágico-religiosas se encuentran formando parte del contexto general de la ideología y cumplen funciones específicas en el seno de las diferentes sociedades. Como dice Gordon Childe: “Las ideas comúnmente compartidas constituyen el ambiente artificial de cualquier sociedad humana y las sociedades se comportan y reaccionan frente a sus concepciones como frente

a su ambiente natural". La ideología tiene acción determinante sobre el equipo general de la cultura, incluso sobre el material, y por más ajena que parezca a las necesidades biológicas obvias, resulta en la práctica biológicamente favorable a la supervivencia de la especie. La ideología es, pues, la fuerza que cohesiona e impulsa las realizaciones de cada sociedad. "Las sociedades humanas –ha escrito Althusser– secretan ideología como el elemento y la atmósfera indispensables a su respiración, a su vida histórica".

Ahora bien, dentro del contexto ideológico de las sociedades y de la urdimbre de actos y ceremonias, de ritos y creencias, se advierte que el mito y la religión corresponden a estructuras fenoménicas diferentes, aunque las formas de ambos se hallen, la mayoría de veces, imbricadas, identificadas o yuxtapuestas. Piensa Jensen que "la íntima conexión entre el mito y el culto constituye una característica esencial de la mayoría de las formas primitivas de religión. El conocimiento mítico del mundo ha influido en todas las formas de la vida del hombre...".

Es un hecho que muchos aspectos de la religión están sustentados por mitos, y esto ha llevado a afirmar a algunos autores que "toda mitología es religión y viceversa". Pero, debemos tener en cuenta también que es evidente que muchos mitos no se hallan cumpliendo funciones comúnmente entendidas como religiosas. Dicho más específicamente: no se hallan certificando ritos ni creencias religiosas, tal como sucede con los mitos políticos, como en algunos grandes mitos de la ciencia, o con los mitos universales del "eterno retorno", de la "edad de oro" y otras formas paradigmáticas y más o menos suasorias de nuestra sociedad contemporánea que Miró Quesada Cantuarias ha denominado *mitoides*. Pensamos, en consecuencia, que mito y religión tienen gran afinidad, que en determinados contextos se complementan y combinan perfectamente para cumplir determinadas funciones en el seno de la cultura, pero que corresponden no sólo a dos estructuras diferentes del pensamiento simbólico sino, incluso, a dos planos distintos, como veremos más adelante.

La cuestión del deslinde entre mito y religión y el problema de determinar en qué niveles se establecen o separan o qué aspectos de las creencias mágico-religiosas participan del pensamiento mítico –que han dado lugar a tantas y tan encontradas especulaciones– se vuelven inextricables si se trata de deslindarlos en el plano de los ritos, de las versiones, textos, argumentos y demás formas explicitadas de creencia. En cambio, las diferencias se nos revelan con mayor claridad si se las analiza inductivamente desde los aspectos funcional y pragmático; es decir,

desde el rol que cumplen en el sistema de la cultura. De este modo, es preciso aclarar que si la índole psíquica del mito está contenida en el relato, el mito no es propiamente el relato sino la intención que conlleva, esto es, lo que entraña su simbolismo en los valores y patrones culturales del grupo. De la misma manera que el ritual, las oraciones, sacrificios, ofrendas, votos, etc., objetivan las intenciones y el sentido con que son realizados.

Se trata, pues, a nuestro parecer, de dos contextos o aspectos de la cultura que habremos de analizar separadamente. El pensamiento mágico-religioso, por su parte, obedece a la necesidad de contrarrestar la angustia o la ansiedad que producen las fuentes inexplicadas del sufrimiento y de encontrar medios para relacionarse con los poderes que se supone controlan el mundo desconocido y sobrecogedor que se halla más allá del alcance de la tecnología profana. La estructura del pensamiento mítico, según la entendemos, surge como el punto de partida frente a la necesidad o, si se prefiere, a la exigencia psíquica de organizar la coexistencia en el plano más profundo de la vida social, ya que la organización de la sociedad en sus aspectos básicos y elementales nunca es racionalmente establecida. Se trata, así, de dos estructuras de pensamiento que responden a exigencias vitales diferentes. Pero debemos explicar que las estructuras del pensamiento a las cuales nos estamos refiriendo no deben interpretarse como dos tipos de pensamiento distintos, sino como formas más o menos observables del pensamiento humano que corresponden a dos situaciones problemáticas existenciales.

Acerca de la magia, tenida por muchos autores como diferente de la religión, pensamos que corresponde a la misma estructura básica de pensamiento y que sus diferencias se originan en el orden organizacional de la cultura. Por eso es que nos estamos refiriendo ya, de manera general, al pensamiento *mágico-religioso*. Todo lo que se denomina religión y magia, como lo hace notar Lucy Mair, tiende a estudiarse como creencia y técnicas de manipulación del mundo y del hombre, que sólo cobran sentido al examinarlas dentro del contexto ideológico y funcional que se construye cada grupo humano.

Tanto los mitos como las creencias mágico-religiosas, a diferencia de la ciencia, de la técnica o de otras formas del conocimiento racional, tienen una característica específica y común que, en un plano más general comparten también con el arte, y es lo que vamos a denominar su *naturaleza simbólica*. Veamos, de manera muy resumida, en qué consiste esta cualidad.

La conciencia del hombre dispone de dos maneras de representarse el mundo: una *directa*, cuando las cosas mismas se presentan al espíritu humano a través de la percepción directa por los sentidos y de la lógica causal. La otra *indirecta*, cuando las cosas no pueden presentarse objetiva ni tangiblemente y entonces se representan, o mejor, se connotan mediante una *imagen*, en el sentido más amplio del término. Pero, en la realidad esta diferencia entre el pensamiento directo, o la conciencia objetiva, y el pensamiento indirecto no es tácita ni tan tajante como para que se les pueda separar por una línea divisoria. En otros términos, en la conciencia se presentan distintas gradaciones de la imagen, desde la percepción fiel de las sensaciones, adecuada totalmente a la presencia perceptiva, hasta la inadecuación más extrema, esto es, un signo enteramente separado de su significado. Este signo lejano, dice Gilbert Durand, no es otra cosa que el *símbolo*. De acuerdo con este mismo autor, es posible distinguir, por lo menos en teoría, dos tipos de signos: los signos arbitrarios puramente indicativos, que remiten a una realidad significada que aunque no esté presente siempre es posible presentar, y los signos alegóricos que remiten a una realidad significada, si no imposible, difícil de presentar. Es sobre estos últimos que se estructura la *imaginación simbólica* propiamente dicha, o sea, ésta se da cuando el significado es imposible de presentar y el signo sólo puede referirse a un sentido a que remite el texto y no a un fenómeno sensible.

De esta manera se puede definir el *símbolo*, de acuerdo con A. Lalande, como todo signo concreto que evoca, por medio de una relación natural, algo ausente o imposible de percibir; y también, según Jung, como “la mejor representación posible de una cosa relativamente desconocida que, por consiguiente, no sería posible designar en primera instancia de manera más clara o más característica”. Así, pues, cae bajo el dominio predilecto del *simbolismo*, lo no-sensible en todas las formas: inconsciente, metafísico, mítico, sobrenatural o surreal. Estas cosas ausentes o imposibles de percibir serán por definición y de manera privilegiada los temas de la metafísica, el mito, el arte, la religión o la magia. Resulta obvio, en cuanto a la naturaleza de este simbolismo, que no se trata ya del símbolo como elemento lingüístico con el que se establecen las relaciones concretas de la inteligibilidad, sino del símbolo en su segunda dimensión, como *atribución analógica*, en el que se concentran las inferencias en contenidos propios, el símbolo *per se*.

Ahora bien, en la vida del hombre y de acuerdo con las dos formas que tiene la conciencia de representarse el mundo, mejor dicho, según

las distintas gradaciones del pensamiento, de lo directo y objetivo a lo indirecto o simbólico, se polarizan también dos formas de enfrentarse al mundo que determinan a su vez dos clases de actitudes que pueden considerarse ambas efectivas, aunque la separación y claridad con que pueden expresarse sus límites varían en cada cultura e, incluso, en cada individuo. La distinción, ya sea explícita o simplemente intuita, proviene del hecho fundamental de que, en un caso, las ideas y actitudes frente al mundo están referidas en mayor grado al poder limitado pero tangible de las propias realizaciones y posibilidades dentro del orden objetivo del mundo natural y, en el otro caso, están mayormente referidas a la imaginaria potencia de los símbolos. Pero, por más allegado que esté el pensamiento al poder simbólico, siempre encontramos que en toda comunidad existe una gran cantidad de nociones básicas sustentadas en la experiencia y plasmadas por la acción.

Así, pues, por una parte está el pensamiento práctico, racional, científico y tecnológico, aun cuando sólo esté basado en nociones de causa y efecto elementalmente observables. Las comunidades más primitivas y atrasadas poseen los presupuestos de la ciencia cuando se advierte que el hombre es capaz de controlar la naturaleza mediante el trabajo tanto físico como mental. De otro lado está el reino de las influencias adversas y desconocidas, el mundo ignoto al cual sólo se tiene acceso a través de la imaginación simbólica.

Las técnicas para controlar –tal vez, mejor, para tratar de controlar– ambos mundos se desarrollan paralelamente, sin mezclarse. La dualidad de las causas naturales y sobrenaturales aparece dividida por una línea muy tenue y a veces sinuosa, pero susceptible de definirse. De esta manera, el pensamiento simbólico se funda en la experiencia específica de los estados emocionales, en los que el hombre no observa la naturaleza sino que siente por sí mismo, y en los que la “realidad” no es revelada por la racionalidad sino por el juego de las emociones y analogías. La ciencia, como la tecnología se fundan en la convicción de la validez de la experiencia, del trabajo y de la razón; el pensamiento simbólico en la confianza de que la esperanza no puede fallar y el deseo no puede engañar. Las teorías del conocimiento han sido dictadas por el raciocinio y la lógica, las del pensamiento simbólico por las ideas bajo la influencia del deseo y la *analogía*, es decir, a la semejanza entre cosas distintas.

No quiere decir todo esto que la imaginación simbólica esté librada al azar, ni que corresponda a un orden metafísico o a un dominio “superior, donde tienen su razón profunda que es, a la vez, su principio y su

fin” como piensa, por ejemplo, René Guenon. El mundo simbólico no está separado del mundo real. Si bien el hombre a través de la imaginación simbólica compone representaciones sensibles, eventualmente motrices, que no son la copia de objetos o situaciones vividas, el mundo *connotado* emerge también de las percepciones de las cualidades de las cosas pero afectadas por la emotividad, no a través de la lógica causal sino a través de la lógica analógica.

El principio del simbolismo radica en la existencia de una analogía entre la imagen de las cosas, adecuada totalmente a la presencia perceptible, y la *imagen alegórica* que la representa –configurada por la esperanza y el deseo– ya totalmente alejada a la percepción. Se nos presenta entonces una cuestión fundamental: ¿Puede la antropología proporcionarnos una explicación racional acerca de la construcción de lo imaginario? ¿Hasta qué punto resulta científicamente válida y congruente la antropología de la imaginación?

La imaginación simbólica corresponde a un sistema *analógico* que puede ser analizado y desentrañado racionalmente como fenómeno social en relación con los demás aspectos de la cultura. La interpretación antropológica de estos fenómenos está en perfecta concordancia con la psicología y el psicoanálisis, aun en el caso de los fenómenos conscientes a su infraestructura inconsciente. Un mito, un ritual, un símbolo, es directamente inteligible desde el momento en que se conoce su etiología, su estructura y sus funciones en el marco social.

En cuanto a las funciones que viene cumpliendo la imaginación simbólica en la historia de la humanidad (previendo que la ciencia y el pensamiento racional lleguen a reemplazarla totalmente, si es que en alguna época futura de la humanidad tal cosa sea posible), bástenos con decir que mediante la imaginación simbólica el hombre ha llenado el espacio vacío entre el conocimiento objetivo, científico y racional y el orden de lo desconocido, explicando las apariencias del universo y del lugar que en él ocupa. La imaginación simbólica ofrece al hombre una visión congruente y amplia del mundo que lo rodea y despierta un sentimiento de admiración reverente, en el que muchos grupos humanos se han apoyado y aún apoyan el orden social mediante prescripciones, tabúes, ritos y ceremonias que guían a los individuos a través de las inevitables crisis psíquicas de la existencia. Finalmente, la imaginación simbólica ofrece al hombre, siempre limitado, las muletas necesarias para que pueda caminar en la vida, las salidas a sus emociones y ansiedades, el apoyo a sus pretensiones y la válvula de escape a sus tensiones. Dice Malrieu: “La imaginación es tan indispensable como el ojo para adquirir

conciencia de la realidad, pero cuando se habla de la imaginación se tiende a decir que es la función que representa lo que la realidad no puede ofrecer. Ésta es una visión superficial: la imaginación, bajo una forma afectiva primaria, procede de la percepción; se afirma percibiendo, busca otras percepciones. Pero antes de la percepción hay siempre un afecto: una necesidad, un deseo, un temor, un sentimiento”.

No podemos referirnos aquí a los problemas que entraña el análisis de la construcción de lo imaginario, asunto más bien pertinente al dominio propio de la psicología. Hay autores que consideran tres formas bastante bien definidas en las construcciones imaginativas: los sueños, el mito y el arte. Los tres consisten en la transferencia de una representación de contenido sensible a una percepción o a una imagen perteneciente a otros dominios a través de la simbolización. Cuando la simbolización es completamente involuntaria surgen los sueños, cuando está regulada por un sistema de creencias colectivas constituye el mito y cuando es buscada o, al menos, controlada por un tema consciente aparece el arte. Las obras de arte tienen por función plasmar lo que en el sueño sólo es apariencia y en el mito significación.

Dentro de estas tres formas de simbolización hemos hecho alusión sólo al mito y no a la religión, o al pensamiento mágico-religioso, porque entendemos que el contenido *numinoso* –término con el cual nos referimos a los seres o fuerzas misteriosas, sobrenaturales o sagradas que se supone controlan la existencia– en el que se sustentan tanto la religión como la magia, es de naturaleza fundamentalmente mítica. En otras palabras, no podrían existir ni la religión ni la magia si no estuviesen sustentadas por el mito. Se nos presenta, entonces, una relación de dependencia que es preciso aclarar. El mito, desde este aspecto, se presenta como el núcleo referencial del simbolismo que encauza las fuerzas de la naturaleza en el campo de la imaginación. Es, como diría Jung, “una realidad psíquica”. La religión y la magia son los mecanismos o sistemas que se establecen para referirse al mito y encontrar en él tanto la salida emocional como las respuestas fundamentales a los interrogantes de la vida.

No todas las religiones tienen el mismo grado de mitificación; en algunas los mitos están bien definidos y son expresados en versiones muy elaboradas; en otras el contenido mítico se resuelve, por así decirlo, en los sistemas de moral. Hay religiones que más que tales podríamos considerarlas como sistemas éticos o códigos de moral. Tampoco todos los aspectos de la religión como de la magia son enteramente míticos; como sistemas más o menos organizados de creencias y prácticas colecti-

vas conllevan en sus estructuras muchos otros aspectos ya de orden puramente social e, incluso, material.

Tenemos, entonces, dos formas de existencia mágico-religiosas: a) Como sistemas de significados últimos, es decir, míticos y metafísicos y b) Como realidades socioculturales con sus sistemas de acciones –ritos y culto–, de comportamiento específico (moral) y otros vehículos materiales (templos, objetos sagrados) y sus propias formas económicas.

Como las esferas del pensamiento simbólico no están directamente sujetas a las leyes del mundo natural, las categorías existenciales del tiempo y del espacio también escapan al orden concreto y natural. En este plano, el universo, como un todo, pertenece a un orden moral y está gobernado no por leyes físicas sino por principios de carácter moral y sagrado. El concepto del universo como orden moral es esencial en todo sistema religioso. Así, el tiempo mítico y mágico-religioso se presenta bajo el aspecto paradójico de un tiempo circular, reversible y recuperable, es decir, que puede reintegrarse mediante el artificio de los ritos, como magistralmente lo ha descrito Eliade. Sólo a través de esta concepción temporal es que cobran acción y sentido los ritos y las prácticas mágico-religiosas. Lo mismo sucede con el espacio. El espacio simbólico no es un espacio de magnitudes sino un espacio heterogéneo donde hay puntos cualitativamente distintos unos de otros, por consiguiente más significativos o sagrados. Se trata de formas de espacio y tiempo abstractas, imposibles de concretar: de un tiempo sin cronología y un espacio sin distancias, en los cuales todo puede ser posible y plausible, siempre y cuando se cumplan el rito, la fórmula, la prescripción y el sacrificio.

2. Características, función social y estructura del fenómeno mítico

Los mitos han llamado siempre la atención de los estudiosos que han visto en ellos profundos contenidos por desenmascarar y, desde los filósofos presocráticos hasta los antropólogos y psicólogos de nuestros días, sigue constituyendo motivo de singular preocupación el interés por develar su esencia y vislumbrar los procesos subyacentes de su gestación. Se han formulado infinidad de teorías y se han propuesto muy interesantes definiciones, pero no se ha llegado a establecer, en definitiva, una proposición universalmente aceptada, un concepto básico con el que concuerden los diferentes planteamientos y en relación al cual se orienten las investigaciones. De un lado, se ha visto en los mitos sólo los

relatos que tratan de explicar mediante algo concreto ciertas concepciones acerca de la creación, de las relaciones entre los hombres, del origen de las cosas o de las interpretaciones de la vida y de la muerte, teniendo en cuenta más que todo sus aspectos literario y simbólico, este último frecuentemente exagerado por los eruditos. De otro lado, considerado como un substrato insondable en el que se funden la realidad y el inconsciente en los planos más recónditos del mundo psíquico, el fenómeno mítico es concebido como algo tan proteico y difícil de separar de otras formas del pensamiento que, a la postre, resulta poco menos que imposible aprehenderlo racionalmente. Se ha convertido, así, en un modo propio, imaginativo, poético y metafísico que se manifiesta por sí mismo “con sus propias realidades” y –puesto que su esencia resulta inaprensible– proponen captarlo directamente como a la poesía o a la música, sin que deba tratarse de analizarlo o entenderlo racionalmente.

Hay, por otra parte, quienes creen que los mitos sólo se dan en las comunidades primitivas y que no son más que el producto de la imaginación de épocas pasadas. Afirman que hace tiempo que el hombre ha superado la edad mitopoyética y que esta forma de pensamiento va siendo, cada vez más, reemplazada por la razón y la ciencia. Se ha pensado también que los mitos y las leyendas son la manifestación de las experiencias y las emociones que exigen descargo y que, al mismo tiempo, son la respuesta de la mente primitiva al gran número de misterios que rodean al hombre.

A la luz de los estudios antropológicos se delinean nuevas perspectivas. Advertimos, en primer lugar, que los mitos no son exclusivos de los pueblos “primitivos” y que se continúan produciendo en todas las épocas y en todas las sociedades en relación directa con el estado de desarrollo social y cultural de los grupos humanos. Muchas “realidades” del mundo moderno trasuntan profundos contenidos míticos. Sabemos también que todo mito en el momento de su aparición depende del conjunto total de conocimientos, ideas y creencias del grupo del cual emerge. De allí que cada cambio en el proceso de desarrollo sociocultural genera una nueva mitología que reemplaza a la anterior. Con los descubrimientos e inventos y con la aparición de nuevas formas y modos de producción la visión y concepción del mundo se tornan diferentes, los viejos mitos pierden su fuerza mitificante y solamente perviven sus versiones conservadas como meras fábulas o leyendas, muchas veces ilógicas e incomprensibles.

La nueva mitología que se genera se ofrece, entonces, tanto más real cuanto más cercana está a cada época. De tal suerte, podemos pensar que

muchas de las realidades que hoy tenemos por tales, con el tiempo habrán de tener el mismo significado que el que actualmente tienen para nosotros los mitos históricos. Mientras los mitos correspondan a épocas más cercanas nos parecen no solamente menos fantásticos sino más lógicos e, incluso, más populares. “El proceso propiamente decisivo que conduce a la pérdida del sentido del mito –dice Jensen– es la transformación del concepto del mundo, la orientación del individuo hacia otros contenidos de la realidad y hacia otras posibilidades de expresarlos”. En comparación con los mitos griegos, piénsese, por ejemplo, en el *Poema del Cid*, que no sólo se refiere a un personaje histórico-mítico sino sobre todo a un patrón mítico. Otro ejemplo podría ser el mito de “El Dorado” que movió no solamente a individuos orientados a la aventura o a la ensoñación sino a empresarios y políticos, gente utilitaria y realista, que se vio impelida por una creencia para ellos coincidente con lo real.

En muchos casos se puede advertir claramente que no existe mito si éste no tiene eficacia mítica, es decir, si no produce un efecto mitificador en determinada comunidad. Por otra parte, muchos mitos perviven en las culturas a través de milenios y no como meras leyendas sino como verdaderos mitos, con fuerza normativa y mitificadora: los mitos hebreos de la Creación, de Adán y Eva en el Paraíso, los mitos medievales cristianos del Infierno y del Purgatorio, la imagen mítica del demonio cristiano, que aparejados al contexto religioso rigen todavía los conceptos, la moral y la conducta de millones de creyentes.

Es claro que parece ser más fácil encontrar las funciones del mito y determinar su estructura en las comunidades de tecnología sencilla y de organización menos compleja que la nuestra, y es por eso que se ha dirigido a ellas un mayor interés. Una sociedad sencilla bien puede decirnos cosas muy significativas aplicables a otra diferente. Malinowski arribó a interesantes conclusiones sobre varias instituciones del mundo occidental, entre ellas acerca de los mitos, estudiando la cultura de los trobriandeses. Entre otros muchos, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss y Métraux han llegado a importantes conclusiones sobre nuestra forma de vida actual estudiando a diferentes comunidades de África, Oceanía o Sudamérica. Prácticamente, no existen creencias o costumbres de los pueblos “primitivos” que por muy extrañas que parezcan, dejen de servirnos para comprender, por analogía o por contraste, nuestra propia cultura. Esto se debe a que los grupos humanos de todas las regiones y latitudes conforman sus actitudes y creencias como reacción a los mismos problemas fundamentales de la vida. Al estudiar las etapas primitivas en el desarrollo de los pueblos se nos revela la semejan-

za esencial de la mente humana, un fondo común e irreductible de principios indispensables para la conservación de toda sociedad que, bajo una multiplicidad de diferentes circunstancias, va elaborando su primigenia y ruda filosofía de la vida.

En las sociedades culturalmente más evolucionadas la ciencia, el derecho, la política o la moral, gestadas en el seno del mito, lo han despojado de sus funciones originarias. Pero el mito, mejor dicho, el sentimiento mítico, se mantiene latente, pervive en todas las comunidades, aunque a veces sólo se manifieste como la búsqueda incesante de nuevos modelos o nuevas realidades: no desaparece porque sus raíces están profundamente enclavadas en la naturaleza misma del hombre. El mito se advierte, diríamos, como una sensación necesaria de la cultura o, tal vez, como una exigencia de la racionalidad que no alcanza a ser racionalmente plasmada.

La sola definición de *mito* sigue siendo cuestión de notables discrepancias. El profesor G.S. Kirk manifiesta que es obvia verdad que no hay ninguna definición de mito, ninguna forma platónica que se ajuste a todos los casos reales. “Los mitos –dice– difieren enormemente en su morfología y en su función social”. Si bien es cierto que los mitos difieren en su morfología, pensamos por el contrario, que sí tienen una misma y principal función social, como es la de unir y cohesionar a los miembros del grupo a través de un cierto tipo de inducción del comportamiento. Y al pensar así estamos aceptando, en sus lineamientos más generales, la teoría de Malinowski de que un mito es siempre un estatuto para la acción social. Este mismo hecho nos lleva a sostener que no sólo puede definirse el mito de diferentes maneras sino que, además, algunas de sus definiciones son válidas, según el ángulo y los puntos de vista desde los cuales se las juzgue. En todo caso, lo importante es comprender por qué no se da una definición a la que se ajusten los casos reales y por qué es que no se ha llegado a establecer una proposición universalmente válida.

El problema de la definición del mito nos está indicando, por la variación de sus acepciones dentro de la concepción del propio término, que las contradicciones en su significado han sido plasmadas a través de la evolución histórica de la noción. En efecto, el vocablo griego *mithos* encierra una peripecia de significados, ha significado: (1) orden, prescripción; (2) palabra, discurso, acción de recitar, de decir un discurso; (3) anuncio, mensaje; (4) diálogo, conversación; (5) consejo; (6) resolución, proyecto. Y significa ahora: (7) leyenda, cuento fabuloso y (8) fábula, apología.

Estas connotaciones han venido variando, según las diferentes interpretaciones, en la secuencia que las hemos consignado. Como se advierte, de la primera a la última, el significado es no sólo diferente sino opuesto. Veamos sus diversas interpretaciones a través de la historia occidental.

Uno de los primeros que se preocupó por la cuestión del mito fue Jenófanes de Colofón (siglo IV a.C.), quien interpretó los mitos como fábulas de la Antigüedad en las que se hallan lecciones morales. Fue también Jenófanes uno de los primeros en rechazar y criticar las expresiones mitológicas de la divinidad utilizadas por Hesíodo y Homero, vaciando del mito, por así decirlo, su contenido religioso o metafísico. Poco más tarde, Tágenes de Regio les confirió el carácter de alegorías. Había que tomar los mitos no en su sentido literal sino como una especie de confrontación o “guerra alegórica” de los elementos personificados por los dioses, quienes, además, representaban las cualidades morales. Heráclito les dio parecida interpretación y Hecateo separó el mito de la historia. Sócrates pensaba que era un esfuerzo inútil tratar de explicar los mitos como alegorías y distinguió tres maneras de comprenderlos: la creencia popular ingenua, la incredulidad de los naturalistas y la que él proponía, que consistía en captar en el mito ciertas verdades de orden psicológico. Platón advirtió que el mito no sólo era “una explicación plausible sino la única explicación posible del mundo del devenir”. De cualquier modo que se plantee su explicación, la tradición dominante de la Antigüedad Clásica contrapuso el *mito* al *logos*, como las esferas opuestas de la fabulación y de la verdad, de acuerdo a cómo se desarrolló la filosofía y el conocimiento.

Para los hebreos, en principio el concepto de mito estuvo asociado al de politeísmo, opuesto a lo sagrado del contexto bíblico, que representaba la realidad histórica. Se mostraba en él las “falsas” divinidades que hacían o cumplían cosas indignas de su esencia. Con el advenimiento del cristianismo y en todos los escritos neotestamentarios el mito, es decir, lo que la concepción cristiana entiende como tal, resulta una vez más identificado no sólo con la fábula sino con el paganismo. A los mitos como a las fábulas se contraponen las palabras de la fe y de la *buena nueva*. Durante la Edad Media se robustece la tradición cristiana y se acentúa el carácter despectivo del mito como ficción e irrealidad. Resulta así identificado con la herejía y el vocablo original griego queda, definitivamente, con la connotación de contrario y opuesto a la verdad y, por lo tanto, a la religión.

Con el Renacimiento se despierta una nueva inquietud por los mitos, pero no es ésta una inquietud racionalista sino fundamentalmente estética (se funden maravillosamente las esferas afines del mundo simbólico). Los mitos de la Antigüedad grecolatina se convierten, por el mismo espíritu renacentista, en inagotable venero de inspiración artística. La misma inquietud ha de continuarse en los tiempos modernos, especialmente en la literatura. Por su parte, los astrónomos bautizan los astros y las constelaciones con los nombres de los dioses y héroes de la gentilidad clásica.

Los mitos preocuparon a muchos filósofos y escritores del siglo XVIII, entre ellos Federico Schelling, quien fue uno de los primeros en darse cuenta de que la única manera de dar importancia efectiva y no puramente metafórica a las imágenes míticas era atribuyéndoles nuevamente su “verdad”, un tipo de verdad que no está en los mismos mitos sino en la verdad que emana del acontecer efectivo de los sucesos. La “verdad” mítica de Schelling, pese a su falta de historicidad, es la más significativa aproximación racional al entendimiento del mito, pero no fue inmediatamente recogida. Otros mitólogos posteriores han de recogerla, definiéndola con mayor claridad, como una de las cualidades fundamentales del mito. Es la misma verdad que la *realidad psíquica* de Jung, “igual o si no superior a la del mundo material”. La misma también que “la verdad que exalta y garantiza la realidad viviente del relato” a la que se refiere Malinowski y, en términos muy semejantes, a la “coherencia intrínseca que le permite ser verdadero en múltiples planos”, como piensa Eliade. Es también la verdad de las estructuras lógicas que se encuentran “no en los hechos empíricos, sino ocultas detrás de los hechos empíricos” y que se resuelve en la dialéctica que concilia las oposiciones de los “haces de relaciones”, en los artificiosos juegos de la teoría estructuralista de Lévi-Strauss.

De esta manera, el mito resulta ser una forma de verdad; sin embargo, por la transformación semántica que ha sufrido el término a través de la concepción occidental ha dado lugar a que se la entienda de manera común y general como fábula, leyenda, o ficción. De esta manera, lo que estamos llamando mito posee dos cualidades: por un lado, la *realidad psíquica* y, por otro, la *irrealidad*. Fácil resulta entonces suponer las dificultades que se presentan al tratar de desentrañarlo si los intentos de aprehensión conllevan al mismo tiempo ambas concepciones. Pero la cuestión se aclara si la juzgamos en función dialéctica. En efecto, las realidades de la conciencia no son estáticas, inmutables, sino cambiantes. Cada época tiene su propia realidad que en cierto mo-

do resulta “absoluta”, pero que se relativiza a medida que se van conociendo ciertos hechos que no se ajustan ya a los modelos establecidos.

Mito y leyenda

Surge entonces la necesidad de establecer otros conceptos que se ajusten más a la experiencia empírica y a la explicación racional, dando lugar a otro sistema conceptual que abarca los fenómenos explicados al mismo tiempo que los contenidos en las viejas teorías. La nueva teoría supera a la vieja y la dinámica del proceso continúa, puesto que lo que emerge de la confrontación con las nuevas certidumbres será superado, a su vez, por otro esquema cada vez más complejo y racional. Las viejas “verdades” o preceptos superados van perdiendo, poco a poco, su fuerza convincente (mitificante) hasta quedar convertidos en simples leyendas. Tenemos aquí claramente establecida la diferencia entre mito y leyenda. La *leyenda* viene a ser, pues, la versión tradicional de un mito pero ya desposeída de su fuerza mitificante; un argumento mítico fuera de tiempo, una historia heredada de tiempos remotos, algo así como la osamenta de un mito. Éste sería también nuestro punto de vista para diferenciar la leyenda de los demás tipos de relatos, cuentos y narraciones folclóricas.

Caracteres fundamentales del mito

Debemos subrayar, a nuestro parecer, tres cuestiones fundamentales:

- 1) El mito no es únicamente el relato o el argumento que lo explicita sino, fundamentalmente, el efecto social que embarga el contenido simbólico del relato.
- 2) Los mitos son formas de pensamiento que se generan en todas las épocas y en todas las culturas y, en este sentido, la nuestra no es menos fecunda ni menos proclive a la mitogénesis, aunque la mayoría de nuestros mitos se hallen ya desacralizados, en el sentido tradicional de lo que entendemos por sagrado.
- 3) Los mitos no se dan en la mente de los hombres como meras fabulaciones, sino que la condición del pensamiento humano mismo se resuelve a través del enfrentamiento del mito a la razón.

Podemos arribar entonces a otras dos conclusiones importantes:

- 1) El mito no es necesariamente fantástico ni numinoso; es, simple

mente, una realidad paradigmática, a veces difícil de descubrir, sobre todo cuando forma parte de nuestra propia cultura.

- 2) Los mitos varían tanto en el tiempo como en el espacio; en el tiempo, se van generando al ritmo de los cambios que se experimentan en el sistema cultural; en el espacio, se ajustan a las particularidades ecológicas y a los modos de vida de cada región. Hemos podido observar que tratándose de ciertos mitos de origen, de una versión general, en sus categorías fundamentales que se extiende en una amplia región geográfica, se forman versiones particulares en cada comarca, es decir, en cada *nicho ecológico*, acomodándose a las peculiaridades del hábitat y a la manera como éste interactúa con la tecnología de cada comunidad.

Así, pues, antes de hablar de *pensamiento mítico* sería mejor hacerlo de un *sentimiento mítico* para referirnos a la fase primaria de la cual va a emerger el mito como respuesta a una necesidad o, si se prefiere, a una situación problemática existencial, que aparece en el hombre como un imperativo para establecer modelos simbólicos que orienten su conducta. Sin estos modelos las acciones colectivas estarían destinadas a sufrir experiencias de fracaso. Esta necesidad, a nuestro juicio, no es otra cosa que la exigencia de equilibrar lo que llamaremos *fuerza de atracción social*, que hace que el individuo gregario requiera la presencia e interacción de otros de la misma especie para vivir. En las sociedades animales, al actuar los individuos de acuerdo con sus propios instintos están determinando una autorregulación que armoniza las relaciones dentro del grupo. El comportamiento animal puede ser descrito con el modelo estímulo-respuesta, entendiendo por estímulo la necesidad fisiológica advertida por el organismo y por respuesta el comportamiento destinado a satisfacerla.

Una parte de la conducta humana, llamada precisamente instintiva, se ajusta a una descripción en estos términos. Pero, cuando la necesidad advertida no produce automáticamente la reacción predispuesta sino que se constituye en el contenido de un problema, desencadenando un proceso de elaboración simbólica en toda la situación existencial, de ella se deriva ya no un comportamiento predeterminado, sino una actitud accionada por los estímulos nerviosos. De esta manera se incorpora la cultura al proceso mental como una nueva dimensión que produce una transformación radical en todo el sistema. La cultura, como el conjunto de experiencias codificadas en forma de modelos de interpretación de situaciones ya conocidas, rompe el automatismo de la reac-

ción instintiva y orienta la conducta humana por vías no dispuestas por la naturaleza sino por la vida social.

Los modelos simbólicos del comportamiento que la cultura de un determinado grupo social ha elaborado llegan a convertirse en los protagonistas de la acción. Y estos modelos ya no se transmiten biológicamente sino que son aprendidos por los hombres en los mecanismos de socialización. El modelo animal estímulo-respuesta se ha convertido en el modelo humano *problema-solución*. Éste parece ser, a grandes rasgos, el proceso de gestación del pensamiento mítico como respuesta a la necesidad de encontrar soluciones de equilibrio en la coexistencia social. Es claro que estamos pasando por alto algunas situaciones aún no bien explicadas dentro del escabroso terreno del paso de los niveles o instancias de la vida psíquica, como son, por ejemplo, los efectos del lenguaje sobre la estructuración de la subjetividad y otros. Pero, en todo caso, la explicación de estos otros mecanismos no cambiaría los lineamientos generales de este proceso, por lo demás ostensible desde muchos aspectos.

3. Mito y realidad: identificación de los mitos. Mitoides. La esencia del mito. Mito y sistema de valores

Cualesquiera que sean las interpretaciones y los puntos de vista de las teorías acerca del mito, existe un hecho evidente y es que se trata de un fenómeno universal de carácter colectivo. Es, por lo tanto, una forma de pensamiento que corresponde a una necesidad social. Debemos llegar, entonces, a la conclusión de que los mitos no se dan sin una causa que los genere. Esa causa es, como ya lo manifestamos, la exigencia de equilibrio en la vida de relación y se plasma con las ideas, conceptos, conocimientos y creencias que dispone el grupo en el momento de la creación mítica. Pero, si bien el mito surge de las exigencias de la vida social, no se refiere solamente a las relaciones puramente sociales entre los individuos, digamos, en un plano horizontal, sino que embarga toda la vida de relación del hombre con los fenómenos físicos y con el orden del cosmos establecido.

Las formas mitoides

Si en las sociedades culturalmente menos evolucionadas el mito se manifiesta en versiones cosmogónicas y de origen, profundamente ligadas al contexto mágico-religioso, en las sociedades modernas es todo un conjunto de anhelos, certidumbres, confianza en la ciencia, noción

del progreso, admiración por la técnica, formas de lógica, dogmas políticos y filosóficos, patriotismo, moral o simplemente utopías. Esto es, todas las creencias sobre las que actuamos y sobre las que, sin ser racionalmente comprobadas, se sustenta el orden de nuestra sociedad contemporánea. Como ya lo han hecho notar algunos autores y lo dice concretamente Lucy Mair: “Sólo en una época muy reciente se ha alcanzado un dominio confiable del mundo que nos rodea mediante la comprensión de sus procesos, a la que damos el nombre de ciencia”.

Esto ha traído como consecuencia que, por una parte, la sociedad se haya secularizado al sentir muchos de sus miembros menos necesidad de las prácticas religiosas y negar algunos la validez de las creencias religiosas en su totalidad; y, de otra parte, al considerar a la religión como un sistema de vida y de valores morales más que como una posibilidad de ayuda sobrenatural. El conocimiento científico ha separado, en gran parte, el mito de la religión. En adelante, los mitos habrán de discurrir por los cauces de otros aspectos de la cultura y del pensamiento; los sobrecogedores mitos religiosos ya no van a regir la vida de un número cada vez mayor de personas.

En el proceso de desacralización en que vivimos –puesto que la historia, vista en esta perspectiva, es fundamentalmente una peripecia de la razón en el camino hacia la libertad– el mito se ha convertido en una idea comúnmente admitida que expresa más bien ciertos anhelos en la búsqueda incesante de modelos arquetípicos, que puede desaparecer simplemente ante el examen racional de la cuestión o, cuando menos, modificarse. Se van formando mitos que luego se desmoronan o, mejor dicho, aparecen formas mitificantes que no llegan a constituirse o a cristalizarse en verdaderos mitos; por ejemplo, muchas maneras de sobrevalorar las posibilidades de la ciencia, el culto a los héroes y a los valores de la propia sociedad, el carisma de los líderes, la superioridad de la raza o de una determinada cultura, la creencia de que toda información o que toda tecnología son buenas, los *booms* y otras espectacularidades de moda, incluyendo los personajes de ciencia-ficción o el intento de justificar con la democracia el capitalismo salvaje, así como otros que revelan las preocupaciones, anhelos y valores de nuestra sociedad contemporánea. Aunque sabemos que no son reales, personajes como Robin Hood, Superman, James Bond, que representan arquetipos establecidos en cada época, son menos que mitos. Son formas *mitoides*, que van perdiendo poco a poco su poder mitificante. No llegan a ser verdaderos mitos porque carecen de la fuerza suasoria y la trascendencia del mito, pero buscan establecer paradigmas.

La esencia del mito

Pensamos, pues, que la *esencia* del mito, a la que se refieren algunos mitólogos, no es otra cosa que la función que cumple éste en el seno del grupo social. En ese sentido podemos referirnos a los mitos como relaciones de conceptos que conforman estructuras simbólicas, dotadas de su propia lógica, que tienen por objeto establecer modelos de comportamiento. Lo que hace mito de un relato o argumento es la relación y el confrontamiento de los símbolos de acuerdo con los valores de la cultura.

Por lo tanto, y aunque no es condición a él inherente, el mito se establece como un elemento fundamental –quizá el más eficaz– de control social. Por su calidad de “verdad” colectivamente aceptada y por la explicación que provee sobre el origen de las cosas, a través del mito los grupos de poder han manipulado siempre el comportamiento social e inducido a la estabilidad y justificación de una determinada situación de dominio. Fusionado a la historia tuvo por función legitimar el orden establecido, asoció los reyes a las divinidades, reforzando el poder de la casta sacerdotal y explicando las formas de organización de la sociedad.

El mito como la historia hace referencia al pasado; sólo que el pasado mítico no es un pasado irremisiblemente ido sino un pasado vívido, actual y a la vez primordial; no es ausencia sino presencia. Con el correr del tiempo el pasado histórico se reestructura en la perspectiva del acaecer, el pasado mítico se desestructura, pierde su capacidad inductiva y se convierte en cuento o en leyenda. La historia nace sustituyendo al mito como un triunfo de la racionalidad, pero se afirma con la toma de conciencia de lo realmente sucedido y adquiere el carácter objetivo que le pertenece cuando se concreta en *historicidad*.

La estructura simbólica de los mitos

Acerca de la estructura simbólica de los mitos, Claude Lévi-Strauss, el más notable representante del estructuralismo antropológico, ha desarrollado las más sugestivas e impactantes formas de análisis. Apartándose de los cambios trillados y comunes de la investigación, plantea un sistema que a muchos podrá parecer rebuscado, pero que no deja de ser fascinante. Detrás de los impresionantes juegos de artificio, que en nada amplían por sí mismos nuestra comprensión sobre los mitos, se contiene, sin embargo, una idea fundamental de gran alcance. Esta idea

que Lévi-Strauss recoge de Mauss, de Freud y de Jacobson, se refiere a que el comportamiento social (las interacciones que se dan entre los individuos) se conforma siempre de acuerdo con un esquema conceptual, con un “modelo” que indica cómo son, cómo deberían ser las cosas, y la característica esencial de este modelo en su ordenación lógica. A medida que Lévi-Strauss ha ido desarrollando sus ideas, se ha preocupado cada vez más por las estructuras lógicas que se encuentran no en los hechos empíricos, sino ocultos tras los hechos empíricos. Si se quiere dar cuenta de los caracteres específicos del pensamiento mítico, dice Lévi-Strauss, “tendremos que establecer entonces que el mito está en el lenguaje”; pero, según él, un lenguaje que opera en un nivel muy elevado y cuyo sentido logra “despegarse” del fundamento lingüístico. Resumiendo las conclusiones provisionales alcanzadas establece las tres siguientes: 1) Si los mitos tienen un sentido, éste no depende de los elementos aislados que lo componen sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados; 2) el mito pertenece al orden del lenguaje, del cual forma parte integrante, pero éste, tal como se manifiesta en el mito, tiene propiedades específicas, y 3) estas propiedades sólo pueden ser buscadas por “encima” del nivel habitual de la expresión lingüística.

Si se admiten estos tres puntos, aunque sólo sea a título de hipótesis de trabajo, se llegará a dos conclusiones importantes: a) Como toda entidad lingüística, el mito está formado por unidades consecutivas y b) estas unidades consecutivas implican la presencia de aquéllas que normalmente intervienen en la formación de la lengua: fonemas, morfemas y lexemas. Pero ellas tienen con estos últimos la relación que los lexemas guardan con los morfemas. Cada forma difiere de la precedente por un grado más alto de complejidad. Por esta razón, a los elementos propios, que son los más complejos de todos, el mito los llama unidades constitutivas mayores o *mitemas*. Lévi-Strauss acepta la idea de Malinowski, según la cual en un contexto determinado “un mito es un estatuto para la acción social”; pero, según él, la estructura del mito es una estructura dialéctica en la cual se enuncian posiciones lógicas opuestas. De este modo, la función del mito es la de plasmar las contradicciones inherentes a las premisas básicas de la cultura.

El mito es una forma particular de comunicación y Lévi-Strauss reconoce que sus estructuras pertenecen a un nivel diferente de la actividad mental que las de la lengua por lo que la técnica del análisis debe ser también diferente; porque tanto en la lengua como en el mito las unidades aisladas no tienen significado por sí mismas, sino por el modo

en que se combinan. La mejor comparación que puede hacerse es con la notación musical: no hay significado musical en una nota aislada, sólo se da en un conjunto de notas, en una tonada; pero este significado también es relativo, puesto que la experiencia nos dice que la música no es una colección de melodías. Lo que percibe alguien con sensibilidad musical es la estructura de la obra en su totalidad, las complejidades del contrapunto y de la armonía, las relaciones entre un tema y sus variaciones. El significado de un mito no reside en el sentido aparente del relato sino en las combinaciones específicas de sus elementos para lograr un efecto de sentido y, las relaciones que existen entre los mitos superan su importancia lingüística, sintagmática. Leach señala que la tesis de Lévi-Strauss es que las estructuras internas de los sistemas míticos son muy semejantes en todas partes y lo importante es descubrirlas. Y, contrariamente a la idea de los investigadores de seleccionar de las diferentes versiones de un mito la más auténtica y reveladora, Lévi-Strauss plantea tratar todas las versiones de un mito como igualmente auténticas y pertinentes. Éste es uno de los virajes inquietantes de su pensamiento que desconcierta a muchos y que pareciera obedecer al deseo de escandalizar a los mitólogos e inducirlos a abandonar la búsqueda de versiones originales, pero Lévi-Strauss entiende por “versión” tanto la versión como la interpretación. Entendemos así que el mito es todo, el sentido original y el sentido general que produce cada vez que se le examine, tomando en cuenta que el análisis estructural sólo puede revelar los mitos como intemporales, como estructuras sincrónicas.

Los principios de una mitología estructural fueron enunciados por Lévi-Strauss en su *Antropología estructural* (1953) y ampliados después en *Le cru et le cuit* (*Lo crudo y lo cocido*, 1964), y en sus *Mitologiques*, impresionante intento de una mitología universal, en la cual los mitos de los pueblos que disponen o no de escritura constituyen el punto culminante de su filosofía. Lévi-Strauss considera los mitos como un verdadero depósito de la sabiduría no “domesticada”. “Los mitos –dice– significan el espíritu que los elabora por medio del mundo del que él mismo forma parte. Así, pueden engendrarse simultáneamente los mitos por el espíritu que los crea y por una imagen del mundo ya inscrita en la arquitectura del espíritu”.

Lamentablemente, no podemos dar cuenta aquí, por el carácter mismo de este texto, de los múltiples y sugestivos conceptos fundamentales acerca del mito propuestos por Lévi-Strauss, por otra parte muy complejos y difíciles de resumir. Sólo diremos que este famoso antropólogo trata de romper con una antigua tradición de las ciencias humanas que

se obstina en encarar los actos y las palabras humanos, siempre y exclusivamente a la luz de un sentido históricamente recibido, sin tener la audacia de extraerlos de las profundidades del espíritu que es, finalmente, la única fuente de todo sentido. Si bien en la teoría esta lógica particular resulta sugestiva y cautivante, las situaciones en la práctica son muy distintas y, pese a las fórmulas de Lévi-Strauss, su aplicación es sumamente problemática; salvo que también se identifiquen las oposiciones y demás elementos míticos con la misma meticulosidad, manejo exclusivo, por el momento, del famoso antropólogo bruseleño.

Dentro de sus proposiciones más concretas, Lévi-Strauss contribuye con ideas aclaratorias a problemas antes planteados acerca de interpretaciones de la mitología. Así, por ejemplo, los antropólogos, desde Franz Boas, se han planteado como origen último de las mitologías el interrogante de por qué los relatos mitológicos se refieren principalmente a animales, cuerpos celestes y otros fenómenos que personifican a la Naturaleza. Lévi-Strauss manifiesta que la respuesta reside no en las propiedades utilitarias de los animales ni de las cosas que se mitifican, tal y como la humanidad los concibe, sino más bien en las propiedades lógicas, es decir, en su capacidad para servir como símbolos que expresan contrastes y oposiciones. Así, por ejemplo, cuando se refiere al totemismo expresa: "...nos damos cuenta de que los tótem son elegidos no debido a que son buenos (los animales) para comerlos, sino que son buenos para pensar". Esto, al menos para un área específica, ha sido demostrado por Freeman, quien explica cómo es que los nativos, eligiendo algunas especies de pájaros de un amplio conjunto de aves de su medio ambiente, y eligiendo para cada especie un número muy reducido de propiedades significativas, han sido capaces de utilizar estos elementos diferenciales, oponiéndolos y combinándolos entre sí, para transmitir diferentes mensajes.

Identificación de los mitos

Las características y cualidades esenciales del mito corresponden a un fenómeno que se presenta bajo innumerables figuras, a veces muy diferentes entre sí. Se trata entonces de identificar cuáles son las características de este fenómeno que nos permita separarlo bajo la abstracción general de mito. Mircea Eliade dice que el mito es siempre el relato de una creación y que los personajes de los mitos son seres sobrenaturales. Está claro que con esta calificación Eliade se está refiriendo sólo a los mitos de las sociedades arcaicas y a sus pervivencias. Malinowski sos-

tiene que el mito es un tipo especial de relato –el más importante– que se diferencia de la leyenda y del cuento por su naturaleza y por su función. En la amplia conceptualización de sus cualidades no nos provee, sin embargo, de elementos más concretos para su identificación. Lévi-Strauss se vale de un complicado artificio para identificar a los mitos (“como el vendedor ambulante que trata de vender su rara máquina a los mirones”), para ilustrar el planteamiento de que las verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas sino “haces de relaciones” cuya manera de combinarse le dan una función significativa. La verdad es que este artificio resulta demasiado arbitrario y las propias reservas y aclaraciones del autor son una buena prueba de la dificultad, si es que no de la imposibilidad de aplicarlo en la práctica.

Umberto Eco, analizando la serie que escribió el novelista inglés Ian Fleming sobre el personaje James Bond, ha sugerido la existencia de un esquema invariable que trasunta un contenido mítico a través de los diferentes episodios y pasajes de la serie de este héroe de la sociedad de consumo. Los *mitemas* del mito Bond surgen como representativos de las contradicciones y preocupaciones básicas de la sociedad capitalista. Son muy convincentes las proposiciones de Eco, y aunque nos muestra el camino y posibilidades para encontrar la estructura mítica de infinidad de series, este tipo de análisis no podría servirnos de clave para otros mitos.

Sin embargo, nunca ha sido un problema para los historiadores y mitólogos calificar como mitos determinados relatos (aquí radica, precisamente, lo paradójico), puesto que simplemente sobre estas calificaciones espontáneas y tradicionales es que se sustenta todo lo que se dice acerca del mito. Y la verdad es que poco importa que no podamos definir y precisar con claridad racional lo que es el mito, porque estamos seguros de que cualquier definición y cualquier intento de aprehensión podrá ser siempre eso y mucho más. Encontramos algo que intuitivamente nos sugiere que la versión mítica encubre un significado, una pauta, una explicación o una norma más allá del simple relato, que a través del argumento se busca establecer “algo” y admitimos, en efecto, la existencia de un paradigma. Pero todo ello nos está sugerido por el tipo de actitud que, se supone, tiene el grupo social en relación con los valores que encubre.

El mito se presenta, a nuestro parecer, como una estructura de pensamiento necesariamente referida a un determinado sistema de valores. En todo mito encontramos siempre, expresa o veladamente, una alusión a un valor absoluto, fuente última de motivación de toda conducta, in-

consciente, consciente, racional o télica. Pero como los valores son siempre positivos y negativos, en la medida en que se establece su necesidad, es mediante las oposiciones que se destaca la intencionalidad de los mitos y se manifiesta un orden jerárquico de los valores. Podríamos inferir entonces, como una condición del mito, que todo relato de esta naturaleza alude indirectamente a un valor más o menos absoluto, que puede estar representado por algún elemento cósmico o algún tipo de realidad establecida, alrededor de la cual se estructuran y resuelven las oposiciones. Estas antinomias necesariamente son sugeridas por las cualidades de los seres y las cosas a las que se refiere y califica el discurso mítico: orden-caos, bien-mal, vida-muerte, premio-castigo, riqueza-pobreza, felicidad-desgracia, honra-deshonra etc. Desde luego, todo esto encuadra dentro de las formas de interpretación, premisas y modelos específicos de cada cultura. Ya lo hemos dicho, pero es preciso reiterarlo: sólo podremos aproximarnos con mayor o menor profundidad al entendimiento de los mitos en la medida en que comprendamos su relación con los demás aspectos de la cultura en la cual están imbricados.

Clases de mitos

Veamos ahora algunos conceptos referentes a las clases y formas de mitos:

Henry A. Murray clasifica los mitos en tres grupos generales: Los mitos *etiológicos* “que consisten en creencias firmes y sinceras sobre los orígenes de las cosas”, como la creación del mundo o del hombre; un segundo tipo es el de aquéllos que se refieren a los sucesos naturales únicos y que consisten en descripciones consideradas verídicas sobre algunos hechos ocurridos en el pasado (diluvio, lenguaje de los animales, etc.), y una tercera clase, la de los mitos *interpretativos* que representan las creencias en los agentes sobrehumanos causantes de los hechos naturales (movimiento de los astros, sucesión de las estaciones, de los días, etc.), también llamados mitos de la naturaleza. Esta clasificación de Murray no es fundamentalmente diferente de la que propuso hace más de 80 años Lewis Spence cuando decía: “Las principales clasificaciones corresponden a los principales problemas que el universo presenta a la gente ignorante...”. Tales clasificaciones reducen el mito como a la simple explicación de los fenómenos y misterios que rodean al hombre primitivo y, lo que es peor aún, a la idea de una edad mitopopéyica, una especie de insania mental en una etapa del desarrollo de

las civilizaciones, como pensaba Max Müller. La teoría de que el mito es esencialmente una explicación, algo así como una ciencia primitiva, postulada por Andrew Lang, lo mismo que la que concibe al mito como una interpretación poética de los fenómenos naturales (Prescott, Chase y otros), han sido desautorizadas por los trabajos de campo de Malinowski y por las corrientes posteriores.

Con criterio bastante amplio y evolucionado, aunque por la naturaleza misma de su trabajo, que sólo se refiere al mito en las sociedades primitivas, A.E. Jensen separa los mitos en *verdaderos* y *etiológicos o explicativos*, cuyas diferencias no residen, según él, en la forma sino en el tema mismo y, mucho más todavía, en el desarrollo de éste. El verdadero mito trataríase de un acto ordenador de fuerzas creadoras que no necesitan más motivación que la de derivarse de la esencia del fenómeno mismo. En cambio, el mito etiológico sólo se presenta como mítico en cuanto a la forma, faltándole las características esenciales de los mitos verdaderos, o sea, el contenido religioso y el criterio de la verdad creída. Los *verdaderos* mitos tienen lugar, según Jensen, en el tiempo originario, cuando las cosas del mundo no eran todavía tales y cuales se las concibe después. Los mitos *etiológicos* no se refieren a una cuestión fundamental de la vida, les falta grandeza y carecen de toda verdad, tanto mítica como de cualquier otra clase, y deben su existencia al encanto narrativo, que es igualmente tangible para nosotros como para los pueblos primitivos.

Eliade considera fundamentalmente dos clases de mitos: mitos *de origen* y mitos *cosmogónicos*, y como, según él, “la cosmogonía es el modelo ejemplar de toda especie de hacer... de toda situación creadora”, es fácil deducir que el mito cosmogónico es más amplio y general, en tanto que los mitos de origen como mitos particulares están subordinados a los cosmogónicos: “La idea mítica del origen está imbricada en el misterio de la creación”.

La complicación y comparación de los relatos míticos encontrados en diferentes partes del mundo, muchas veces entre pueblos muy alejados unos de otros, ha llevado a algunos mitólogos a insinuar conclusiones acerca de los llamados “universales de la cultura”. Hay, evidentemente, algunos temas similares que se repiten con cierta frecuencia. Por ejemplo, el mito del diluvio y la salvación de una pareja humana en un arca o nave se encuentra en Palestina, Grecia, México y otros lugares. El mito del héroe, hijo del Sol, que viene al mundo a civilizar a los hombres y a enseñarles las artes de la vida, ha sido hallado entre los griegos, celtas, incas, etc. Elliot Smith propuso la hipótesis del origen co-

mún de los mitos y su difusión posterior; pero resulta muy difícil explicar un origen común para mitos que se presentan en lugares que se hallan separados por insalvables obstáculos con relación al tiempo y a las distancias geográficas. Se contrapone la posibilidad de que los mitos, aun con los mismos detalles, hayan podido surgir independientemente en diversos lugares, como lo postulan ya Andrew Lang y Adolf Bastian. Este último, en su teoría etnológica de las “ideas elementales”, no sólo piensa que el hombre ha desarrollado ideas semejantes a través del tiempo y en diferentes lugares, sino que existe una abrumadora monotonía en las ideas elementales del género humano, en todo el mundo. Kerenyi, uno de los más brillantes mitólogos de todos los tiempos, encuentra extrañas y asombrosas coincidencias entre algunos mitos pertenecientes a culturas tan lejanas como la griega, finlandesa, india, polinesia, etc., pero se muestra muy cauto y solamente se detiene a comentar estas coincidencias. Joseph Campbell trata el mito del héroe y la repetición de este motivo mitológico en diferentes épocas y pueblos del mundo en su famoso libro *The Hero with a Thousand Faces* (El héroe de las mil caras) y llega a la conclusión de que tales similitudes radican en un profundo substrato, muy por debajo de la condición humana misma, ya que iguales semejanzas aparecen también en las danzas rituales de los animales: “... y nos tendremos que preguntar si el hombre, como todos los otros miembros del reino animal, no posee tendencias innatas para responder en formas que siguen estrictamente patrones raciales o ciertas señales de un ambiente y de su propia especie”. Esta conclusión de Campbell nos hace pensar en Jung, quien explica la similitud de los mitos mediante su famosa *teoría de los arquetipos*, en la cual se refiere a las “imágenes arquetípicas” como formas o imágenes de naturaleza colectiva que aparecen prácticamente en todo el mundo, como constitutivas de los mitos y, al mismo tiempo, como productos individuales y autónomos de origen inconsciente.

El problema de la similitud de los mitos preocupa también a Lévi-Strauss, quien manifiesta que: “En un mito todo puede suceder... todo sujeto puede tener cualquier predicado, toda relación concebible es posible y, sin embargo, estos mitos en apariencia arbitrarios, se producen con los mismos caracteres y a menudo con los mismos detalles en diversas regiones del mundo. De aquí donde surge el problema: si el contenido del mito es enteramente contingente, ¿cómo comprender que de un extremo a otro de la Tierra se parezcan tanto los mitos? Sólo si se tiene conciencia de esta antinomia fundamental que pertenece a la naturaleza del mito, se puede esperar resolverla”.

Roland Barthes ha hecho un análisis muy sutil, irónico y penetrante, pero sustancialmente negativo de la mitología de nuestra *Weltanschauung* o cosmovisión contemporánea. Pero, si bien en los procesos de mitificación de nuestra cultura se dan aquellos mitos negativos, enajenantes, que constituyen un impedimento para la consecución de un conocimiento y una práctica objetivos, no todas las formas de mitificación contemporánea deben ser consideradas negativas. El mito sigue cumpliendo su función esencial y primigenia.

Los mitos obran, pues, en sentido tanto positivo como negativo, de acuerdo con toda valoración establecida. Teniendo en cuenta esta dicotomía, Gillo Dorfles propone una separación entre estos aspectos y emplea el término *mitagógico* para indicar una acepción peyorativa, negativa, de los factores mitificantes o, mejor dicho, “fetichísticamente mitizantes”, mientras que utiliza el término *mitopoyético* para referirse a aquellos factores mitificantes positivos, capaces de restituir algunos valores simbólicos, o de crear –añadiríamos– una nueva entidad mental dentro de un cociente de irracionalidad que, por lo demás, forma parte del carácter mismo del mito.

Mitagógicas o mitopoyéticas, primitivas o evolucionadas, lógicas o absurdas, las ideas míticas han sido, son y seguirán siendo un impulso generador de las acciones humanas. El mito no ha muerto, ni puede morir, porque su esencia forma parte de la naturaleza misma del hombre; es, en fin, lo que le da sentido a la vida del hombre y de la sociedad.

4. El fenómeno mágico-religioso. Etiología del pensamiento mágico-religioso. Lo sagrado y lo profano

Consideramos que magia y religión corresponden a una misma estructura básica de pensamiento capaz de un tipo de acción. Existe una innegable continuidad entre ambas y cualesquiera que sean las diferencias que se formulen su función parece ser fundamentalmente la misma: establecer un tipo de relación con algo que se supone está más allá del mundo cotidiano, de lo conocido, y que abarca todas aquellas formas de pensamiento y de acción por las cuales el hombre se esfuerza en reducir la incertidumbre de la vida y compensar las crisis que resultan de lo imprevisible. Mediante el pensamiento mágico-religioso, que surge frente a una situación problemática existencial y del reconocimiento tácito de su impotencia frente a determinadas circunstancias, el hombre

intenta penetrar en un aspecto del universo que no se somete a su tecnología profana y, al pensar así, presupone la existencia de seres o de fuerzas “sobrenaturales”, con los cuales busca establecer alguna forma de relación. Los mecanismos para lograr esta relación son los actos propiciatorios: invocaciones, sacrificios, plegarias y ceremonias, cuyo establecimiento y sistemas constituyen el culto y los ritos.

Probablemente se piense que nuestra manera de referirnos a la religión nos está encaminando hacia los aspectos menos convincentes de las teorías psicológicas. Ya Durkheim, hace 80 años, propuso la idea de que la religión debe ser definida ante todo por las funciones que cumple en la sociedad, y Radcliffe-Brown la ha definido por su función mantenedora o restauradora del equilibrio y la cohesión del grupo social. Malinowski ve en la religión una de las necesidades integradoras del hombre por sus funciones de explicación y de validez y manifiesta que “es el más poderoso de los medios de reintegración del grupo cuando se halla en dificultad, así como de restablecimiento de su moral”. R. Firth se coloca en la misma línea, considerando la religión como un instrumento de mantenimiento de la sociedad y de adaptación de los individuos a la vida social, señalando, al mismo tiempo, que es una proyección de la experiencia humana y que no puede ser interpretada si no se considera su naturaleza simbólica.

No pretendemos discutir estas interpretaciones, puesto que es evidente que la religión, lo mismo que la magia, pueden ser consideradas como sistemas de creencias, bajo dos formas de acción bien definidas: como sistemas de significados últimos (míticos y metafísicos) y como sistemas de comportamiento social. Pero todas estas interpretaciones se refieren sólo a la religión y nosotros estamos considerando tanto la religión como la magia bajo una sola estructura de pensamiento. Por otra parte, a nuestro parecer, es la primera de las funciones señaladas (la de sistemas de significados últimos) la que condiciona a la segunda, esto es al comportamiento religioso. Esto no quiere decir, en modo alguno, que el comportamiento social esté regido desde “arriba”, ni que las ideas mágico-religiosas surjan de modo autónomo. Lo que queremos decir es que son todos los aspectos de la vida de relación, de la conciencia que tiene el hombre del mundo que lo rodea de acuerdo con sus conocimientos, sentimientos, emociones, experiencias, premisas lógicas, etc. y de las situaciones problemáticas surgidas en esta vida de relación, lo que determina la aparición de ciertas formas de pensamiento, las mismas que son transformadas en imágenes simbólicas por los individuos y transferidas al grupo. Al ser adoptadas colectivamente se cons-

tituyen y refuerzan como sistemas definidos de creencias que condicionan, a su vez, formas específicas de comportamiento en relación con tales creencias.

Pero, si bien consideramos que magia y religión corresponden a la misma estructura general de pensamiento, a una “estructura madre” por así decirlo, cada una presenta características que permiten diferenciarlas como subestructuras con funciones más específicas y circunstanciales en relación a los contextos en los que se resuelven, como veremos después.

De manera semejante a la que nos hemos referido en la génesis del mito, también creemos que antes que de *pensamiento mágico-religioso* es preciso hablar de un *sentimiento mágico-religioso*, esto es, de la sensación como fase primaria de la cual emerge el pensamiento. En efecto, la vida del hombre está llena de tensiones, de angustias, de pasiones y obsesiones y se halla amenazada por peligros provenientes de todas partes y en todo momento. El hombre tiene conciencia de estos problemas y algunos los explica por su experiencia y su conocimiento directo de las cosas, pero cuando no puede explicarlos ni resolverlos de este modo, tiende, como actitud más frecuente, a buscar sus causas en otra “realidad” que construye con las premisas que dispone. La primera característica del pensamiento mágico es la tendencia a venerar todo lo extraordinario y otorgarle posible acción, benéfica o maléfica, sobre los hombres.

Una cualidad de la mente humana es la imaginación y sobre la base de las percepciones precedentes y de las imágenes e ideas creadas con anterioridad surgen otras nuevas como recurso de posibles soluciones. De uno u otro modo, muchos autores están de acuerdo en que es la ansiedad un elemento esencialmente activo en la formación del pensamiento mágico-religioso. Hay que especificar que la ansiedad no es resultado exclusivo de la presión que producen en el hombre las fuerzas de la naturaleza, son también ciertas circunstancias sociales y otros problemas en su vida de relación los que lo hacen sentirse angustiado e impotente. Tanto las primeras como los segundos se enfrentan al individuo como fuerzas exteriores que lo dominan. Los fenómenos naturales (incluyendo, por cierto, los de su propio organismo) y los fenómenos sociales son, pues, factores determinantes del pensamiento mágico-religioso. En lo que se refiere a la idea común de que todo hombre necesita creer en algo que está más allá del mundo conocido, a ese “sentimiento oceánico” al que se refieren algunos autores, ya Freud en *El malestar en la cultura* ha explicado satisfactoriamente su

naturaleza. De otro lado, es evidente que no todo hombre necesita creer en algo que no esté conforme con las premisas de su razón.

En lo que concierne a la dependencia del contexto mágico-religioso de la economía –o, más específicamente, de los modos de producción– que algunos autores se esfuerzan por reducir directamente, pensamos que se trata de posiciones simplistas rechazadas aun por la propia teoría marxista. Si bien Marx y Engels consideran que los elementos de la superestructura están ligados directa o indirectamente a los cambios operados en la infraestructura, aclaran que tienen una autonomía relativa y que su desarrollo está regido por leyes específicas. Dice A. D. Sujov que el marxismo está muy lejos de extraer el contenido de tal o cual ideología exclusivamente del modo de producción, de reducir todas las causas que motivan la existencia de la ideología religiosa a las condiciones económicas, a las “raíces económicas”. Sería erróneo, agrega, y constituiría una tosca vulgarización del marxismo, deducir el carácter y el contenido de la religión directa y únicamente de tal o cual modo de producción. El marxismo –aclarar– reconoce únicamente el hecho de que la condición determinante y decisiva en el desarrollo de cualquier ideología es, en última instancia, el modo de producción. Pero nunca ha considerado que éste sea la fuente única e inmediata de la ideología, en particular de la religión.

El pensamiento, o quizá sería mejor decir la emoción mágico-religiosa es, a la vez, un fenómeno colectivo e individual, sin que pueda trazarse un límite claro entre ambos. Son las necesidades psíquicas del individuo las que sustentan el fenómeno, pero su forma social se da a través de la identificación de los demás individuos del grupo con los mismos o análogos problemas y sensaciones y se conforma con las ideas compartidas en la mitificación. Por ello es que en todo grupo social hay individuos que acusan muy diferentes grados de religiosidad.

De otro lado, en sus relaciones con el medio en el que se desenvuelve, el hombre recorre un camino que va desde su casi total impotencia y desconocimiento de las causas de los peligros, hasta el entendimiento de las leyes de la naturaleza y el aprovechamiento de las fuerzas naturales para su propio beneficio. Las sociedades tampoco ofrecen un panorama homogéneo. Todo ello influye en la ideología religiosa y a ello se deben también las distintas características que presentan estas formas de pensamiento a través del tiempo y del desarrollo de las civilizaciones. Pero, debemos tener en cuenta que las ideas mágico-religiosas nunca dominaron al hombre completamente, quien jamás abandonó la lucha con el mundo circundante, ni se sintió del todo des-

valido. En todos los tiempos el hombre ha ido sobreponiéndose a los peligros, al temor y, paralelamente al desarrollo de sus conocimientos, ha ido reduciendo la esfera de la religión y ensanchando las del conocimiento objetivo, de la ciencia, la técnica y la moral. A través de la historia, desde la magia primitiva hasta las religiones de nuestra época, se advierte claramente este proceso, pero sólo en época muy reciente se ha alcanzado un dominio confiable del mundo circundante, mediante la comprensión racional de sus misterios. Las consecuencias han sido la desacralización del cosmos y, a la vez, la moralización de los sistemas de creencias. En otras palabras, la religión, al menos en la civilización occidental, se ha vuelto menos mágica, o menos fetichísticamente mitizante, para adquirir mayor significado como cuadro de valores de orden ético, a veces firmemente defendido y custodiado por sentimientos muy vehementes.

Esto nos está dando también una idea de la separación entre la religión y la magia, ya que esta última sigue conservando sus funciones y características generales primitivas prácticamente en todas las culturas. Es también por esto que algunos estudiosos rechazan las interpretaciones de la religión como la especulación en torno a las ideas del universo. Para Durkheim, por ejemplo, la religión es una metáfora de la sociedad misma o, para decirlo más exactamente, de las condiciones indispensables de la vida de la sociedad. En este sentido Durkheim se refiere específicamente a lo que comúnmente se entiende por religión y deja a un lado otras “clases” de creencias, como el animismo, algunos aspectos de la magia, el culto a los muertos, etc., que no considera importantes.

Hoy, sin embargo, casi todos los estudiosos de la religión piensan que hay muchas más cuestiones que plantear además de las funciones de la religión en la estructura social: cuestiones acerca del simbolismo, del ritual y las referentes a las creencias religiosas en cuanto sistemas intelectuales.

En la gran mayoría de las sociedades, sobre todo en las de tecnología sencilla, sus miembros creen que el devenir se halla sometido al control de entes que están fuera del ámbito de la experiencia cotidiana y que pueden alterar el curso de los acontecimientos. De esta manera, dentro de la cosmovisión se supone la existencia de un mundo de seres sobrenaturales o metaperceptibles, de alguna manera interesados por el hombre; se refiere a ellos bajo diversas denominaciones y formas: dioses, espíritus, seres protectores, demonios, etc.; son entes “sobrenaturales” personalizados. Pero, existe también, y en forma bastante extendi-

da, la creencia en un poder impersonal y consiste en la suposición de que una fuerza, influencia o poder autónomo puede ser poseído, en mayor o menor grado, por los dioses, los hombres o los objetos de la naturaleza. Tenemos así dos formas de potencias sobrenaturales que, incluso, pueden coexistir en una misma cultura pero que podemos ubicarlas mejor bajo las denominaciones de *poder impersonal* y *seres sobrenaturales personalizados*.

La creencia en un poder impersonal no excluye la existencia de seres personalizados, sino que puede estar o no incorporada en un dios, o en cualquier otro tipo de ser. Los dioses pueden poseer cantidades más o menos grandes de este poder pero no son encarnaciones de él. R. H. Codrington, misionero que pasó muchos años en Melanesia, identificó la creencia en un poder impersonal denominado *mana*, que puede ser a la vez benéfico y peligroso y que no es, necesariamente, atributo de seres espirituales sino que puede hallarse también en los objetos inanimados. Es lo mismo que el *manitú* de los algonquinos, el *wakan* de los siux, el *hasina* de Madagascar, el *baraka* de Marruecos o el *man-gur* de los cabis de Queenland. Es lo mismo también que lo que en nuestra cultura denominamos *suerte*, refiriéndonos a una especie de designio que actúa sobre el destino de las personas y el sentido de los hechos. Es el *hado* que, según los antiguos, obraba sobre los hombres y los sucesos.

En Polinesia, el concepto de *mana* opera también para justificar y racionalizar un complejo sistema social por el que los hombres se jerarquizan de acuerdo con sus conocimientos y proezas. El rango, como la capacidad de las funciones, viene a ser una “prueba” directa de la posesión del *mana* y una medida de cuantía. Mientras los acompaña el éxito, los jefes y los personajes importantes tienen una mayor cantidad de *mana* y sólo pueden ser sobrepasados por ciertos sacerdotes cuando éstos son poseídos por sus divinidades tutelares. Los dioses, por supuesto, tienen más *mana* que los humanos en virtud de su condición divina, pero también están jerarquizados y no todos lo poseen en el mismo grado. El *mana* determina la posición y el éxito, pero también es causa de fracasos; si un guerrero famoso es muerto y devorado por el enemigo es prueba de que ha perdido su *mana*; si el grupo sufre derrotas en las guerras, padece de hambre y calamidades ello demuestra que el jefe ha perdido también su *mana* y que debe ser reemplazado por otro.

En cuanto al *mana* poseído por los objetos naturales, por los artefactos, éste se manifiesta muchas veces por sus cualidades observables: una canoa rápida y de fácil manejo, un arma con la que el guerrero al-

canza victorias, etc. También pueden tener cualidades supuestas, como una piedra de raras características que traerá buenas cosechas si se la entierra en el huerto, pero si después las cosechas dejan de ser buenas la piedra ha perdido su *mana*, convirtiéndose en un objeto ordinario. A los artefactos y utensilios se les confiere *mana* por medio de una construcción cuidadosa y la rigurosa observación de ritos con muchos detalles referentes a su elaboración. Si falta la observancia ritual la canoa será lenta, pesada y difícil de manejar. En última instancia, la prueba del *mana* radica en el cumplimiento eficaz de su cometido. Sin embargo, piensa Eliade que la noción abstracta del *mana* no tiene sentido en el horizonte mental del hombre arcaico. Manifiesta este autor que no encuentra en ninguna parte el *mana* hipostasiado, desligado de los objetos, de los acontecimientos cósmicos de los seres y de los hombres. Después de un análisis se advierte que un objeto, un ser o un fenómeno poseen *mana* gracias a la intervención de un espíritu “o a la confusión de la epifanía de algún ser divino”. En consecuencia, para Eliade, la teoría que considera al *mana* como una forma mágica impersonal no está justificada: “Imaginar sobre esa base una etapa prerreligiosa (dominada únicamente por la magia) es implícitamente erróneo. Semejante teoría, además, es invalidada por el hecho de que todos los pueblos (y sobre todo los más primitivos) no conocen el *mana* y también por el hecho de que la magia –aunque se la encuentre en casi todas partes– no aparece nunca acompañada sino de la religión. Más aún, la magia no domina en todas partes la vida de las sociedades ‘primitivas’, al contrario –dice Eliade– es en las sociedades más evolucionadas donde se desarrolla de manera predominante”. No compartimos la tesis de Eliade, pues pensamos que existe en muchas culturas una idea acerca de un poder impersonal o, tal vez mejor, un poder despersonalizado, abstracto como la “suerte” en nuestra cultura, la fuerza indeterminada que rige las supersticiones. No quiere decir que tenga las mismas características que el *mana* polinésico ni que se presente de manera análoga en todos los pueblos.

En cuanto a sus relaciones con la religión o la magia y si aparece “acompañada” a una de ellas, depende de lo que se entienda por magia o por religión. Nuestro concepto difiere de los conceptos tradicionales y, en este sentido, la idea de un “poder impersonal” es para nosotros sólo una forma del pensamiento mágico-religioso.

Existen en la creencia de los hombres una infinidad de seres sobrenaturales. Sus formas y variedades resultan clasificables no sólo por su número sino por su misma naturaleza, como clasificables resultan

las formas de cultura de las sociedades que los conciben. Su cualidad esencial es su naturaleza inmaterial, común en todas ellas. Son seres que trascienden las limitaciones inherentes a la materia, al tiempo y al espacio. Hay, en primer lugar, grandes y remotos dioses que rigen el Universo o algún aspecto de él y frecuentemente son considerados como los creadores del mundo presente. Existe también una enorme variedad de espíritus con características sumamente diversas. Se entiende que están interesados por el hombre y controlan sus acciones diarias; pueden ser benéficos, malignos o neutrales, pueden morar en ciertos lugares y desplazarse sin ningún impedimento. Algunos actúan como espíritus guardianes, otros pueden ser perversos, terroríficos, dañinos, o también amables, útiles, protectores o combinar todas estas formas de actitud. Otra categoría muy amplia de seres ultrahumanos comprende las almas de los muertos: los espectros que librados del cuerpo se interesan, sin embargo, por los vivos y por la sociedad de la cual, incluso, siguen siendo miembros. Difieren de los demás espíritus tanto por su origen como por su afinidad y mayor acercamiento al hombre; pues participan de sus sentimientos, apetitos, emociones y hasta dependen en ciertos aspectos de las actitudes de los vivos y están sujetos a ciertas reglas o tabúes. No tendríamos que ir lejos para ilustrar la variedad de seres sobrenaturales en los que creen los individuos de una sola sociedad, basta echar un vistazo al conjunto de seres sobrenaturales que pueblan la imaginación de nuestra propia comunidad.

5. El culto a los muertos

Todos sabemos que inexorablemente la muerte señala el término de nuestra existencia; sin embargo, nos resistimos a creer y a aceptar que sea el final absoluto de cada uno de nosotros y, desde las épocas más remotas, el hombre se ha esforzado siempre por creer que la muerte es sólo una forma de transición hacia otra forma de existencia diferente. Así, la idea de la muerte se nos presenta como un acto de fe de la necesidad de proyección de la vida, quizá como la respuesta simbólica, plasmada por la cultura, del propio instinto de conservación.

Según la idea más generalizada, el culto a los muertos se sustenta en la creencia de la supervivencia del alma. No obstante, piensa Radcliffe-Brown que esta idea es el producto de una falsa psicología derivada del error común de tratar los ritos como si fuesen resultado de las creencias: "Si podemos hablar en términos de causa y efecto, apoyaría la idea de que la creencia en un alma que sobrevive no es la causa sino el efec-

to de los ritos". Tenemos que preguntarnos, entonces, ¿cuál es la causa de los ritos? Ésta es una cuestión bastante compleja a la que nos referimos más adelante (véase el epígrafe Ritos y sacrificios), pero debemos explicar que para Radcliffe-Brown la base primaria del ritual, en cuanto a formulación, es la atribución de valor ritual a objetos y ocasiones que, o bien son en sí mismos objetos de importantes intereses comunes que unen a personas de la comunidad, o son simbólicamente representativos de tales objetos. Su opinión, en resumen, es que los ritos de los primitivos existen y persisten porque son parte del mecanismo gracias al cual una sociedad ordenada continúa existiendo y sirven para establecer ciertos valores sociales fundamentales.

Como quiera que sea, de todas las formas del contexto mágico-religioso, el culto a los muertos es la forma de creencia que puede ser revelada con mayor claridad desde las épocas más tempranas de la existencia del hombre –aun antes de la aparición del *Homo sapiens*– por los testimonios de la arqueología. E. O. James dice que el *Homo erectus* practicaba ya un “culto a los cráneos” mezclado con evidentes signos de canibalismo. Pero es, indudablemente, con el hombre de Neanderthal que aparecen las primeras sepulturas. El hombre de Chapelle aux Saints reposaba en una fosa cavada ex profeso en el suelo, en una posición replegada y con la cabeza protegida por grandes huesos de animales. Junto al cadáver habían sido colocadas una pata de bisonte y otras ofrendas funerarias. En Irak, en el yacimiento de Shanidar, hay una sepultura neanderthalense en la que el cadáver fue enterrado sobre un lecho de flores. También se encuentra ya desde entonces la costumbre de cubrir el cadáver con pigmentos de ocre rojo, con una significación ritual muy extendida.

Resulta asombrosa la similitud que existe entre estas formas de enterramiento del Paleolítico del Viejo Mundo y las tumbas encontradas por A. Cardich en Lauricocha (Huánuco, Perú) en el nivel cultural más antiguo, datado en diez mil años. Este último contiene siete esqueletos que evidencian prácticas funerarias de las más antiguas conocidas en América, en las que se advierte claramente el uso del ocre rojo, las ofrendas de objetos y de comida y la mutilación de miembros.

Con el advenimiento de la revolución neolítica, las prácticas funerarias se vuelven cada vez más complejas. Después, durante la barbarie y más tarde en la civilización, los enterramientos, las tumbas y los ritos y ceremonias alcanzan extremos exorbitantes en muchas culturas. Se construyen impresionantes y muy artísticos monumentos funerarios y se realizan grandes sacrificios. Recordemos el culto a los muertos en Egip-

to, las tumbas del antiguo Perú y los sacrificios que acompañaban a las inhumaciones en éstas como en otras culturas cuando moría un rey o un personaje importante. Hasta el siglo pasado, en algunas monarquías de la India las viudas eran inmoladas sobre las piras funerarias de sus esposos y en Dahomey, en África occidental, se daba muerte a grupos enteros de esposas y criados con el objeto de proporcionar al señor un adecuado séquito de difuntos.

El culto a los muertos pervive en casi todas las sociedades, pero no debe ser confundido con la veneración a los antepasados, la cual, si bien parece ser una abstracción y una derivación del culto a los muertos, no es en ningún modo forma universal de expresión religiosa. Por otra parte, son muy variadas las maneras de reconocimiento, así como la intensidad del sentimiento hacia el recuerdo de personajes que existieron en tiempos pasados, pero muchas de estas formas no corresponden con las esferas del pensamiento mágico-religioso.

Los ritos funerarios cumplen varias e importantes funciones en el seno de cada sociedad: 1) Preparan a los individuos para afrontar la muerte que los aguarda; 2) sirven para efectuar determinados reajustes en el grupo después de la pérdida de uno de sus miembros y resolver las perturbaciones emocionales derivadas de los hábitos afectivos en conexión con el muerto; 3) señalan el *status* de los deudos y en ciertas comunidades cumplen incidentalmente funciones económicas como la redistribución de bienes cuando se realizan festejos y regalos de propiedades; y 4) proporcionan esplendor y colorido, riqueza y profundidad a la vida a través del drama de su realización.

6. Lo sobrenatural y lo sagrado

El concepto de *sobrenatural*, tan fácil y frecuentemente usado por nosotros, no funciona así en todas las sociedades; hay muchos grupos en los cuales no se establece la distinción que solemos hacer entre lo “natural” y lo “sobrenatural” y en este sentido sus premisas son diferentes. Lo natural y lo sobrenatural son conceptos analíticos para clarificar u ordenar los fenómenos bajo determinados criterios y sus contrapartidas exactas no tienen necesariamente que existir en los lenguajes y sistemas conceptuales de todos los pueblos. En muchas culturas, como en la peruana antigua, por ejemplo, existía una continuidad entre la sociedad humana y las familias de los espíritus y las cosas. Pero, ya que al juzgar los fenómenos mágico-religiosos de otras culturas tenemos que utilizar nuestros conceptos, trataremos de explicarlos con éstos.

“La diferencia esencial entre lo natural y lo sobrenatural –dice Hoebel– radica en las actitudes emocionales cualitativas (afectivas) de la mente y del sentimiento”. En este sentido, como él mismo lo destaca, lo natural sigue las líneas de conducta que se consideran ordinarias, comunes, de la experiencia diaria; mientras que lo sobrenatural actúa en maneras consideradas como extraordinarias y especiales. Pero Hoebel, siguiendo a Durkheim, identifica lo natural con lo profano y lo sobrenatural con lo sagrado.

El célebre sociólogo francés y estudioso de las religiones, Emile Durkheim, comparando dos tipos de actitud que considera opuestas: la que se refiere a ciertas cosas como *profanas* y la que comprende a otras como *sagradas*, establece dos órdenes con las siguientes características: Lo profano es la esfera del mundo cotidiano de la rutina, de lo que se da por sentado y la actitud del hombre hacia esta esfera es la aceptación insensible sobre una base de familiaridad común. Lo sagrado, en cambio, es la esfera de lo inusual, de lo extraordinario, de lo que no se acepta casualmente, de lo “fuera de este mundo”. La actitud humana hacia este orden de cosas es el temor, el sentido del misterio, la veneración y el respeto. Sin embargo, una identificación general de lo profano con lo natural y de lo sobrenatural con lo sagrado puede conducirnos por caminos equivocados. Lo sagrado no es lo sobrenatural en sí; en un objeto sagrado hay una cualidad simbólica de lo sobrenatural, pero sigue conservando sus propias características. Lo sagrado, para que pueda señalarse como tal y para los efectos del culto y del ritual, tiene que ser objetivado. Precisamente los seres naturales adquieren significación especial y constituyen los elementos a través de los cuales se “manifiesta” lo sobrenatural.

Dice M. Pradines: “El carácter de sagrado que, tanto en uso de los términos como en los hechos se confunde casi con el de *tabú*, es resultado, en los seres o en las personas, de la atribución que se les confiere de propiedades ocultas, cuya idea despierta espontáneamente una compleja emoción *sui generis*, hecha de asombro, respeto, atracción, curiosidad, reserva, avidez y temor (inquietud o incluso terror) indisolublemente unidos”.

Para el hombre religioso la naturaleza está imbuida de sacralidad, sacralidad emanada y sustentada por los mitos, puesto que el mundo se impone como un dominio de seres poderosos y metaperceptibles o como creación de Dios, o de los dioses, con sus modalidades y características. Y ésta ha sido la experiencia dominante de la vida humana durante la mayor parte de la historia. No obstante a pesar de todo cuanto

nos demuestra que la necesidad de contacto con los poderes misteriosos renace siempre en todas partes, la evolución intelectual manifestada a partir del Renacimiento tiende a aumentar sin tregua la extensión de lo profano, a desacralizar los valores, a establecer todas nuestras actividades en un solo mundo sin referencia a la inmanencia de lo sobrenatural. El mundo se está haciendo cada vez más humano.

Pero, cualesquiera que sean las características que puedan establecerse para diferenciar lo natural de lo sobrenatural o lo sagrado de lo profano, en lo único que pueden sustentarse es en la presencia o ausencia del elemento simbólico. Esto significa que es simplemente en el simbolismo donde radican tales diferencias. Como ya lo dijimos, tanto el tiempo como el espacio en las esferas del pensamiento simbólico escapan al orden concreto y natural. El hombre religioso vive dos clases de tiempo, pero para él lo más importante es el tiempo sagrado y es en relación con la idea del tiempo donde encontramos la más notable identificación del hombre religioso con el hombre “primitivo”. Para el hombre “primitivo”, según frase de Kerenyi, antigüedad equivale a esencia y es por ello que al proyectar sus ideales en el pasado hace de ello algo esencial, necesario, natural, incluso lo entiende como ya realizado, lo que refuerza su posibilidad de repetición y su derecho a existir, puesto que no se presenta como algo nuevo sino más bien como la restauración de algo injustamente olvidado o pecaminosamente perdido. “Es la religión y no el sentido común –dice Leach– la que induce a los hombres a incluir oposiciones tan variadas bajo la categoría única de *tiempo*. Día y noche, vida y muerte no son pares lógicamente similares más que en el sentido que son pares de contrarios. La religión los identifica, nos hace pensar en la muerte como en la noche de la vida, nos hace pensar que los acontecimientos no repetitivos son en realidad repetitivos”. Es también el comportamiento con respecto al tiempo lo que permite distinguir al hombre religioso del no religioso. Aquél se niega a vivir tan sólo en lo que en términos modernos se llama “presente histórico” y se esfuerza por incorporarse a un tiempo sagrado que en ciertos aspectos puede equipararse con la *eternidad*. Pero una distinción más significativa y general la encontramos en el concepto del Universo: Para el hombre religioso el Universo, como un todo, pertenece a un orden moral y está gobernado por principios de carácter moral y sagrado por encima de las leyes naturales. Pero a través de la historia, en el proceso de desacralización al que nos hemos referido, se han producido cambios muy notables en lo que respecta no sólo a la significación sino también a la percepción misma del tiempo y del espacio. En la civiliza-

ción occidental, hasta antes del siglo XV, el mundo simbólico del tiempo y del espacio hacía de cada cosa un misterio o un milagro y el nexo entre los acontecimientos era de orden cósmico o religioso: el orden verdadero del espacio era el Cielo, así como el orden verdadero del tiempo, la Eternidad. Pero, entre los siglos XIV y XVII se produjo un cambio verdaderamente revolucionario acerca del concepto del espacio: El espacio como jerarquía de valores empezó a ser sustituido poco a poco por el espacio como sistema de magnitudes. En el nuevo panorama del mundo, la dimensión ya no significó trascendencia humana o divina sino distancia. Lo mismo sucedió con el tiempo. El tiempo abstracto, eterno, se tornó cronológico, concreto, y quedó encadenado en las manecillas del reloj.

7. Ritos y sacrificios

“Las ceremonias son el vínculo que mantiene unida a la multitud y si desaparece el vínculo la multitud cae en la confusión”. Confucio: frase en *El libro de los ritos* (Yüeh Chí).

Los ritos y las ceremonias constituyen el aspecto práctico, objetivo, de las creencias y de ciertos valores que se quiere explicitar. Pero estamos refiriéndonos, de manera general, a un tipo de actos que se realizan tanto dentro del orden mágico-religioso como fuera de él. Por otra parte, como muy bien lo expresa Mauss, entre los actos de la vida religiosa hay unos que son tradicionales, es decir, que son realizados según una pauta adoptada por la colectividad; y otros que son personales y que no se repiten ni están sometidos a una reglamentación precisa. Lo que designamos corrientemente con el nombre de ritos entra en la primera categoría, o sea que los ritos son prácticas colectivas y tradicionales. Pero tenemos que advertir que si bien los ritos son tradicionales y colectivos, no todas las prácticas colectivas y tradicionales son rituales: algunos usos de cortesía de la vida moral o cívica son también tradicionales y poseen formas tan fijas como los ritos. Marcel Mauss establece una diferencia: “...el hecho que los diferencia es que en el caso de los usos de cortesía, de las costumbres, etc., el acto no es eficaz por sí mismo... así, pues, únicamente podremos encontrar la diferencia específica entre una práctica y un rito considerando la manera de entender esta eficacia y no la práctica en sí misma”. El rito viene a ser, entonces, una práctica que posee la virtud intrínseca de constreñir directamente las cosas y que se basta a sí misma. Queda así el rito animado de poder inmanente, una especie de virtud espiritual que conlleva otras fuerzas sui gé-

neris. Termina Mauss definiendo los ritos como actos tradicionales eficaces que versan sobre cosas llamadas sagradas.

Estamos de acuerdo con Mauss, pero necesariamente tenemos que ir más lejos. Su definición resulta muy general y, por otra parte, no establece la diferencia entre rito y ceremonia. Ya que sobre el particular no hay, que sepamos, un concepto determinado y puesto que los términos son siempre arbitrarios, propondremos entonces una separación más categórica entre *rito* y *ceremonia*: consideramos ritos únicamente los actos que se realizan dentro del contexto mágico-religioso y ceremonias los actos laicos o profanos de la vida civil. Podemos referirnos de este modo a un rito como el desenvolvimiento secuencial de una serie de actos convencionales que tienen el propósito de objetivar el carácter simbólico y el valor mágico o sagrado de una intención determinada. El cazador primitivo practica ritos mágicos para que su arco resulte más eficaz y el sacerdote se reviste de ciertas vestiduras antes de ofrecer un sacrificio. El rito nace de la repetición sistemática de una actividad elegida con su acompañamiento de palabras, ademanes, atavíos y otros objetos con los que se pretende prestigiar el acto en cuestión. En todo caso, los ritos constituyen actos ordenados o procedimientos de grupo, y aunque puedan ser realizados por individuos aislados o familias, siempre son el resultado de creencias y costumbres de, por lo menos, una parte considerable de la sociedad en los que se desarrollan.

Ritos y ceremonias no son excluyentes; por el contrario, los encontramos juntos, muchas veces complementándose. En numerosas ocasiones de la vida social es preciso remarcar el significado de un acto, tanto profano como religioso, a veces entremezclado en determinadas celebraciones: la misa y el *Te Deum* de las paradas, conmemoraciones y efemérides de las ceremonias cívicas, la ceremonia del matrimonio civil dentro de la iglesia después del rito religioso, como se ha establecido últimamente. Ritos y ceremonias se hallan siempre vinculados a los momentos importantes de la vida del individuo y de la sociedad, como son el nacimiento, la pubertad, el matrimonio o la muerte, lo mismo que las exigencias de la gratitud, de la hospitalidad, o al patrimonio.

Debemos resaltar la importancia de los llamados *ritos de transición*, esto es, los relacionados con los cambios de la vida de los individuos desde el nacimiento hasta la muerte. Cada uno de estos cambios requiere de alguna clase de rito o de ceremonia, según las necesidades religiosas o civiles, o ambas; con los cuales se establece el *status* o el equilibrio del grupo o de los individuos que lo integran. Aquí los ritos funcionan no solamente como mecanismos de transición y afirmación sino

también de regulación. La actitud ritual manifiesta la gran importancia que la sociedad confiere a los cambios de *status* de sus miembros: el buen funcionamiento de cualquier sistema social depende de que todos conozcan y acepten el papel que les corresponde. Asimismo, los ritos que expresan las creencias están asociados al Gobierno, a la dignidad real o a su carácter político hereditario. También, de esta manera, el mito que con frecuencia incluye una afirmación de origen divino o imputa atributos sobrehumanos al Gobierno o al sistema social, se expresa en el ritual como norma más que como relato o historia. No trata de demostrar algo o de transmitir conocimientos acerca de un determinado estado de cosas, sino más bien dice algo; y lo que puede decir es que el gobernante o el sistema que representa provienen de un orden muy superior y diferente del común, que debe ser respetado y obedecido. El significado social de esta clase de rito es que al aceptar el mito se acepta también al gobernante o al sistema de autoridad convalidados por el mito. Así pueden mantenerse las distinciones sociales del poder y del *status* que existen en una sociedad. Asimismo, otros actos que se consideran importantes en la vida de las comunidades requieren de ritos, como son las etapas del cultivo, la iniciación de cierta clase de labores o la inauguración de obras y el establecimiento de nuevas entidades que se encomiendan a la protección o patronato de las divinidades. Son muy interesantes, en este sentido, la bendición o marcación del ganado, como el techado de las casas en nuestras comunidades serranas.

Victor W. Turner se refiere al ritual como al tipo de conducta formal prescrita para acciones no asumidas por la rutina tecnológica y relacionadas con seres o poderes místicos. Ruth Benedict puntualiza que el rito no tiene realmente carácter tecnológico, pero sí lo tiene en la mente de quienes lo protagonizan y es creencia de las comunidades que el éxito de las empresas depende de la observancia estricta del ritual. El rito se convierte, entonces, en parte del acto de la empresa que favorece las necesidades físicas del grupo. La estabilidad de un rito está en relación directa con el vigor que adquiere a través de la tradición, pero esto no quiere decir que los ritos sean inmutables, pues los actos tradicionales se modifican también paulatinamente. Lowie define el rito o ceremonia, sin especificar su diferencia, como una serie de observancias solemnes establecidas especialmente, que aparecen acompañadas de alguna dosis de emoción.

A veces los ritos tienen carácter coactivo, ya que obligan a las divinidades a conceder dones o privilegios a cambio de los actos realizados. Esto se identifica más con la magia, pero la mayoría de los ritos re-

ligiosos constituyen actos de reconocimiento y rogativas y casi siempre están sujetos a un patrón general.

Las ocasiones en que se considera necesario el ritual para buscar contacto con lo sobrenatural son sorprendentemente semejantes en todas las sociedades, pero las modalidades en las que se presentan los ritos en cada cultura son tan variadas que resultaría poco menos que imposible hacer una clasificación de los ritos por su forma. Una buena idea de los estudios y planteamientos que se han hecho acerca del ritual nos ofrecen Van Geenep, Fortes, Gluckman, Firth, Wilson y Evans-Pritchard, entre los más notables.

Sólo nos queda señalar, en cuanto a la importancia de los ritos en el estudio de las religiones que, como lo expresa claramente Radcliffe-Brown, para intentar comprender una religión, para empezar, se debe concentrar la atención en los ritos más que en las creencias. El mismo criterio es adoptado por Loisy, quien manifiesta que los ritos en todas las religiones son el elemento más estable y duradero; por lo tanto, es el criterio que mejor puede describir el espíritu de los cultos antiguos.

Entre los elementos del ritual se presenta el *sacrificio* como uno de los actos más significativos y característicos de la religión, más que de la magia.

El sacrificio puede definirse como el acto religioso por el cual se consagra y ofrece a una divinidad un objeto de valor. Este objeto puede ser también un animal e incluso un ser humano. Su fin puede ser el de atraer el favor de la divinidad, evitar su enojo, expresar gratitud o devoción, obtener el perdón o propiciar la unión con la divinidad.

Veamos lo que nos dicen acerca del sacrificio algunos especialistas: bajo las influencias de Bastian, de Spencer y de Darwin, Tylor concibió los orígenes del sacrificio como una ofrenda que hace el “salvaje” a los seres sobrenaturales con el objeto de congraciarse con ellos. Después, cuando los dioses crecieron y se alejaron del hombre, la necesidad de continuar transmitiéndoles esas ofrendas dio origen a los ritos sacrificiales destinados más bien a establecer una vinculación espiritual entre los hombres y las divinidades. A la ofrenda le sucedió el homenaje, en el que el creyente ya no expresa esperanza alguna del retorno divino. Así, el sacrificio se convierte en abnegación y renuncia y de ese modo la evolución trastoca la ofrenda del primitivo en sacrificio de sí mismo. Inspirado en el descubrimiento del totemismo, Robertson Smith fue el primero que intentó una explicación razonada del sacrificio y vio su raíz en las prácticas totémicas. A su juicio, se trata de una comida en la que los fieles, al ingerir el tótem, lo asimilan y se asimilan a él, se

alían entre sí y con el tótem. Del “sacrificio comunal” dedujo los sacrificios expiatorios y propiciatorios, es decir, los *piacula* y los sacrificios-ofrenda u honorarios. La expiación no es otra cosa que el restablecimiento de la alianza rota por la contravención de los tabúes. James Frazer dedicó también especial atención a los sacrificios completando la teoría de Smith; pero, igual que éste, redujo las múltiples formas del sacrificio a la unidad de un principio arbitrariamente elegido.

La palabra *sacrificio*, dicen Mauss y Hubert, sugiere inmediatamente la idea de *consagración*, pero son dos nociones que no deben confundirse. Es evidente que el sacrificio implica siempre una consagración. En todo sacrificio un objeto pasa siempre del orden común al orden religioso, pero todas las consagraciones no son de la misma naturaleza, las hay que agotan sus efectos en el objeto consagrado. Por ejemplo, en el caso de la unción no se sacraliza a un rey, sólo se modifica la personalidad religiosa del rey, fuera de ella no cambia nada. En cambio, en el sacrificio la consagración irradia más allá de la cosa consagrada; entre otras cosas alcanza a la persona moral que costea el rito. El creyente que ha proporcionado la víctima, el objeto de la consagración, al final del acto, no es lo que era, ha adquirido un carácter religioso que no tenía o se ha desembarazado del carácter desfavorable que le afligía. Se ha elevado a un estado de gracia y ha salido de un estado de pecado. En uno u otro caso se ha transformado religiosamente.

Se llama sacrificante al sujeto, individuo o grupo (tribu, nación, o sociedad secreta) que recoge de ese modo los beneficios del sacrificio. También consideran Mauss y Hubert que el sacrificio debe ser distinguido de “esos hechos mal definidos a los que conviene el nombre de ofrendas”. La ofrenda es simplemente una oblación, en tanto que el sacrificio implica la destrucción de la víctima o del objeto sacrificado y esta destrucción atañe su gravedad y su eficacia. El sacrificio resulta entonces un acto en el cual las energías religiosas son más “fuertes” que en la ofrenda. “Debemos llamar sacrificio –puntualizan– a toda oblación, incluso vegetal, todas las veces en que la ofrenda o una parte de ella es destruida”. Definen el sacrificio de la siguiente manera: “El sacrificio es un acto religioso que, por la consagración de la víctima, modifica el estado de la persona moral que lo realiza o de determinados objetos por los cuales dicha persona se interesa”. Distinguen, asimismo, los sacrificios “personales”, esto es, aquéllos en los que la personalidad del sacrificante resulta directamente afectada por el sacrificio, de los sacrificios “objetivos”, o sea de aquéllos en que la acción sacrificial se proyecta sobre objetos reales o ideales. De esta división resulta que todos los

sacrificios personales presentan un primer carácter común. Dado que el sacrificante es el origen y el fin del rito, el acto empieza y termina con él. Se trata de un ciclo cerrado sobre el sacrificante. En segundo lugar, en todas estas clases de sacrificio, a la salida del rito el sacrificante ha mejorado su suerte, bien porque ha suprimido el mal que sufría, porque ha recuperado el estado de gracia o bien porque ha adquirido una fuerza divina. En cuanto a los sacrificios “objetivos”, su rasgo característico consiste en que el efecto principal del rito versa, por definición, sobre un objeto distinto del sacrificante. En efecto, el sacrificio en el rito no vuelve nunca a su punto de partida; las cosas que debe sacrificar están fuera del sacrificante, por lo tanto, el efecto producido sobre este último es secundario. Dentro de la gran variedad de sacrificios objetivos se considera el sacrificio agrario. Este tipo de sacrificio tiene una doble finalidad: en primer lugar, está destinado a permitir el trabajo de la tierra y a propiciarlo, así como a utilizar sus frutos revocando las prohibiciones que lo protegen; en segundo lugar, supone un medio de fertilizar los campos que se cultivan y de conservar su vida cuando aparecen desnudos y como muertos después de la cosecha.

Mauss y Hubert dedican interesantes páginas al esquema del sacrificio, el que varía según las funciones generales, así como según las funciones especiales que cumple. Los elementos fundamentales del sacrificio son: 1) el sacrificante, 2) el sacerdote o sacrificador, y 3) el lugar y los instrumentos del sacrificio; con multitud de características. Por otra parte, en los numerosos ritos que se practican sobre el objeto sacrificado hay varios momentos, pero son dos los fundamentales: la entrada y la salida del sacrificio. A manera de una curva simétrica que empieza con la consagración de la víctima, va subiendo la intensidad del rito: las energías que esta consagración ha suscitado y concretado se escapan, unas hacia los seres del mundo sagrado, otras al mundo profano. En determinado momento se eleva la religiosidad hacia un grado máximo para descender después progresivamente.

Si bien existe una unidad en las formas sacrificiales, la variedad de los hechos es demasiado grande. Sin embargo, hay una forma que sobresale por el valor sacrificial de la víctima y corresponde a uno de los patrones más completos de la evolución histórica de los ritos sacrificiales. Esta forma es el *sacrificio del dios*. Ciertamente, en el sacrificio de la persona divina la noción de este acto alcanza su más alta expresión. Bajo esta forma es que ha penetrado en las religiones más recientes y ha alumbrado creencias y prácticas que subsisten con gran vigencia. Para que un dios pueda descender al mundo de los hombres y de

este modo cumplir el papel de víctima, es necesario que exista gran afinidad entre su naturaleza y la víctima. Para que pueda someterse a la destrucción sacrificial es preciso que el dios tenga su origen en el sacrificio mismo. Aquí se manifiesta más que nunca la dependencia mítica del sacrificio, puesto que la elaboración del sacrificio del dios se debe a la imaginación de los creadores del mito. La repetición del nacimiento, de la muerte y luego la resurrección, es decir, la presencia “real” del dios en sus circunstancias más significativas, son las formas rituales del mito. En el sacrificio del dios ha desaparecido todo tipo de intermedio, el sacerdote no es más que el oficiante. El dios que al mismo tiempo es sacrificante es también la víctima. La idea de un dios que se sacrifica por el mundo ha podido llegar a ser entonces el límite ideal de la abnegación incompartida.

En todo sacrificio hay un acto de abnegación en la medida en que el sacrificante se priva y se entrega. A menudo, esta abnegación le es impuesta como un deber, ya que el sacrificio no siempre es facultativo; los dioses lo exigen. Por lo tanto, el sacrificio tiene un doble aspecto: es un acto útil y una obligación.

8. Los campos de la magia

Se han propuesto muchas y muy distintas definiciones de magia. Esto implica no solamente la diversidad de criterios que existen sobre este fenómeno psicosocial, sino también las dificultades que se presentan para enmarcarlo dentro de un enunciado que abarque todos los aspectos. Por ello, antes de intentar una definición de magia, será mejor empezar señalando los aspectos que consideramos que constituyen sus diferencias con la religión; y describiendo, de manera general, las formas más comunes con que se presenta la magia en las diferentes sociedades.

Pensamos que en un comienzo histórico hay un universo común en el cual todo el Cosmos, todo lo que rodea al hombre, aparece como animado y viviente. Si bien ha existido siempre una apreciación objetiva de las cosas, ésta ha sido muy débil y limitada. Los límites entre lo ideal y lo real son muy imprecisos en las sociedades menos desarrolladas. Todo parece igualmente posible, temible o adorable. Es un mundo saturado de ansiedad y temor, pero también de fascinación y de esperanza, de un deseo ilimitado y de una fantasía sin fin. Es un mundo en el que cada día se puede producir un cambio motivado por la buena o mala voluntad de los espíritus o de las fuerzas que controlan el devenir. Como dice Lowie: “Ambas, magia y religión, se pueden con-

siderar legítimamente como exponentes en extremo antiguos de la visión humana del mundo". En consecuencia, sólo hay un único y general aspecto, una estructura simbólica que ayuda al hombre a asegurarse su puesto en un esquema de cosas tan vasto, que sin él le resultaría difícil hallar sentido a su vida o alcanzar un sentimiento de seguridad. ¿Cuándo se produce entonces la diferencia?

La separación, más que diferencia, entre la religión y la magia se establece en el proceso de desarrollo de las sociedades, cuando al aparecer los estados y gobiernos centralizados, al organizarse jurídica y políticamente todos los actos de la vida social se oficializan las relaciones con el mundo sobrenatural. Aparece entonces la religión como un conjunto de normas y patrones de comportamiento, con sus ritos y ceremonias orgánicamente establecidos y socialmente sancionados. La magia queda relegada como toda creencia, rito o práctica que no forma parte del culto obligado y oficialmente instituido. Pero el hombre enfermo, ansioso, ofuscado o en situaciones de peligro, reales o potenciales, necesita siempre dar salida a sus emociones y buscar protección sobrenatural; cuando el orden establecido no es suficiente, requiere de la ayuda sobrenatural por encima de toda norma social y más allá de la ley. Si esta última es dura, ineficaz o demasiado estricta se rebela contra ella. Así se delinean las dos tendencias principales de la magia: 1) Como la búsqueda de soluciones, acudiendo a los poderes ultrahumanos, al margen de las prescripciones de la religión, esto es, de la ideología oficial; y 2) Como una evasión contra el orden social que impide la libertad de acción y prohíbe ciertas manifestaciones impulsivas, como formas antisociales.

No quiere decir, sin embargo, que exista una división infranqueable entre la magia y la religión. En el complejo ámbito de la cultura son muy frecuentes sus interpolaciones. Vemos, a menudo, cómo se desvirtúan las prescripciones religiosas por prácticas tenidas como mágicas y, de otro lado, cómo en los ritos mágicos se recurre a ciertos elementos esenciales de la religión. No separamos la magia por las cualidades de sus ritos, sino por las condiciones y circunstancias en que se llevan a cabo.

Por lo general, los ritos mágicos y los religiosos tienen agentes diferentes. No son los mismos individuos quienes dirigen la realización de unos y otros. El mago, brujo o hechicero, es quien efectúa los ritos mágicos; en cambio, es el sacerdote, un profesional, quien dirige los actos religiosos. Lo mismo sucede con el lugar y las circunstancias en las que se realizan: la magia no se practica en el templo sino en un lugar escon-

dido y apartado, en los bosques, en el campo, lejos de la gente, y por la noche al amparo de la oscuridad. Mientras que los ritos religiosos se realizan en público, en días y momentos festivos y solemnes; los ritos mágicos tratan de escapar del conocimiento general. Los ritos religiosos son abiertos. El sacerdote explica o deja implícita la explicación sobre el significado del ritual, ya que su autoridad y su importancia como intermediario entre el grupo y la divinidad están sancionados y respaldados por el orden establecido. El mago o el grupo guarda para sí las fórmulas, las técnicas y la manipulación de los elementos, ya que es sólo la presunta eficacia de su rito lo que tiene importancia.

La magia es un “arte práctico” en el que tiene gran importancia un tipo de conocimiento. En la magia saber es poder, fundamento de su naturaleza concreta y, en este sentido, está más próxima a la ciencia. Aquí se da otra diferencia con la religión, pues ésta tiende hacia la abstracción, hacia la metafísica. En consecuencia, tiende hacia la explicación del Cosmos dentro de sus esquemas teogónicos, así como al ordenamiento de las actitudes humanas dentro de sus prescripciones morales y sus mandamientos. Pero no debe considerarse a la magia como precursora de la ciencia, como alguna vez se ha dicho, puesto que los antecedentes de la ciencia no radican en la magia sino en el conocimiento práctico del mundo exterior, en las sencillas técnicas de los ensayos y errores y en la comprobación de las hipótesis mediante la experiencia.

Pero cuando nos hemos referido a la magia como “arte práctico”, no es a la práctica de la lógica formal, de causas y efectos observables y experimentales, sino a una práctica como método para resolver problemas mediante la propiciación de acciones de causa y efectos simbólicos, analógicos, puramente psíquicos, que se supone producen los hechos deseados.

Finalmente, como lo hace notar Durkheim, no existe una Iglesia mágica, es decir, un cuerpo organizado de ministros y creyentes unidos por un ideal religioso común. Son éstas las diferencias, las más significativas socialmente, que separan la magia de la religión. Pero, existen muchos otros criterios que son empleados, como aquéllos que señalan que la magia es compulsiva mientras que la religión y el culto a los dioses son propiciatorios; que la magia se practica con fórmulas en tanto que las divinidades de la religión son movidas por plegarias, o que la magia se emplea siempre con referencia a un problema específico, mientras que en la religión se ruega siempre por el bienestar general.

La magia ha sido objeto de infinidad de juicios, valoraciones e interpretaciones siempre bajo conceptos que de uno u otro modo reflejan las polémicas internas de la cultura occidental al tomar conciencia de su propio *telos*. Desde los primeros siglos de nuestra era, la magia fue reducida a las imágenes y dimensiones que le imputaba el cristianismo, asimilándola a la *magia negra*, a la brujería o al satanismo. San Agustín retoma la distinción que hacían los griegos entre la magia perversa o *goética* y la magia benéfica o *teurgia*, a las que condena como tentación al desorden, a la subversión y al caos, conjuntamente con “aquel vano y curioso deseo de experimentos que se designa con el nombre de ciencia” y que, al igual que la magia, corre el riesgo de atentar contra el Universo estable, encerrado dentro de sus definitivas jerarquías, inaugurado por Cristo de una vez para siempre y protegido por la Iglesia. Para san Isidoro de Sevilla, los magos se identifican con los *maléficos*, es decir con aquéllos que pueden matar por virtud de encantamiento, sin necesidad de recurrir a los filtros venenosos.

Con el Humanismo y el Renacimiento, la conciencia occidental pasó a una muy diferente disposición hacia la magia, produciéndose una revisión de aquellos motivos que habían sido rechazados, condenados o exorcizados como impíos o diabólicos. Se suscita la discusión en torno a la *verdadera* y a la *falsa* magia, a la verdadera y a la falsa astrología y a la verdadera y falsa alquimia. Se intuye, por así decirlo, que en ellas está el nuevo camino que habrá de abrir al hombre el dominio sobre la Naturaleza.

En 1620, Tomás de Campanella publica su libro *Del sentido de las cosas y de la magia*, en el cual reivindica el valor de la magia y de la astrología, su compañera inseparable. Al condenar la falsa magia y buscar en lo desconocido, en la verdadera magia y en la *cábala hermética* la clave de los misterios del conocimiento, se abrió una nueva perspectiva al conocimiento científico. Aunque todavía la magia y la ciencia estaban confundidas, se puede decir que la civilización occidental se ha venido plasmando como civilización moderna a través de una constante polémica antimágica.

Hegel, en su *Filosofía de la religión*, define así la oposición entre la acción mágica y la acción científica y técnica: “La primerísima forma de religión a la cual damos el nombre de magia, es ésta: Lo espiritual representa el poder sobre la naturaleza, por eso espiritual no existe todavía como espíritu, ni siquiera en su universalidad, sino que es solamente la singular, causal y empírica autoconciencia del hombre que en éste, aunque en la modalidad del simple deseo, se reconoce más alto que la na-

turalaleza... Este poder es, ante todo, un poder *directo* sobre la naturaleza. El poder que el hombre educado ejerce sobre cada uno de los objetos de la naturaleza presupone que él se haya retirado ante ese mundo, que el mundo haya adquirido exterioridad respecto a él, que se le haya concedido *independencia*. Por eso el hombre es libre en sí sólo cuando él mismo es libre y permite que el mundo exterior, los demás hombres y los objetos de la naturaleza se constituyan libremente”.

Es en la mitad del siglo XIX, cuando se constituyen como ciencias la etnología y la historia de las religiones, que aparece una nueva etapa en el proceso de la interpretación de la magia. Sociólogos, etnólogos e historiadores se sitúan frente al abundante material recogido de otras culturas. En un esfuerzo de comprensión que se dirigirá por primera vez hacia los pueblos no occidentales, tomando como “evidencias” determinadas realidades, de acuerdo, por cierto, con las orientaciones valorativas entonces imperantes, se logra una primera generalización y aunque después resulte en algunos aspectos equívoca, constituye la primera racionalización y sistematización de la magia. Fue sir James Frazer quien sentó algunos conceptos fundamentales y quien ejerció también la más grande influencia en el campo de los estudios etnológicos sobre la magia. “Si analizamos los principios del pensamiento en el que se funda la magia –dice Frazer en su famoso libro *La rama dorada*, publicado por primera vez en 1890– encontraremos probablemente que se resuelven en dos: Primer principio: *lo semejante produce lo semejante*, o que el efecto semeja a sus causas; segundo principio, del *contacto o contagio*: las cosas que han estado en contacto una vez se actúan recíprocamente y continúan actuando, a distancia, una sobre la otra aun después de haber sido cortado todo contacto físico. El primer principio puede llamarse *ley de semejanza* y el segundo *ley de contacto o contagio*. Del primer principio, el denominado ley de semejanza, el mago deduce que puede producir el efecto que desee sin más que imitarlo. El segundo principio deduce que todo lo que haga afectará de igual modo a la persona con quien este objeto estuvo en contacto, haya o no formado parte de su cuerpo. Los encantamientos fundados en la ley de semejanza pueden denominarse magia imitativa u homeopática y los basados sobre la ley de contacto podrán llamarse de magia contaminante o contagiosa... Si este análisis es correcto, sus dos grandes principios no son más que dos distintas y malas aplicaciones del principio de asociación de ideas...”. Frazer observó que gran parte de la actividad mágica entraña el empleo de cosas parecidas entre sí (se supone que se puede hacer “daño” a una persona con inferírsele a su imagen o fo-

tografía), o de cosas que en alguna ocasión estuvieron en contacto (ya que se cree que se puede causar efectos sobre una persona si se puede obtener un mechón de pelos, recortes de sus uñas, una prenda de vestir e, incluso, la tierra que ha hollado). Concluyó estableciendo estos principios que son, evidentemente, aspectos universales de la magia, pero se equivocó al suponer que la magia era simplemente una concepción errónea de la causalidad. Ya no se considera que la magia se dé por sí sola como se desprende de la teoría de Frazer. Al respecto, dice Beattie: “sólo cuando los hombres hacen magia, es decir, cuando realizan los ritos mágicos, pueden esperarse resultados. La magia es la representación de una situación, la expresión de un deseo en términos simbólicos y no la aplicación de conocimientos adquiridos empíricamente acerca de las propiedades de ciertas sustancias. Por lo tanto, la magia no es sólo una manera de pensar acerca de las cosas, es también una manera de hacerlas. Las personas suelen recurrir generalmente a ella en situaciones de peligro o desgracia, reales o potenciales; si todo sucediese de la mejor manera, en el mejor de los mundos posibles, habría poca necesidad de la magia o de la religión”.

Acerca de la distinción entre la religión y la magia, pensaba Frazer: “Si ha existido por todos lados una edad de la religión que fue precedida por la edad de la magia, como aventuramos suponer, es natural que investiguemos las causas que han conducido a la humanidad, o mejor a una parte de ella, a abandonar la magia como regla de fe y de práctica y a aceptar en su lugar la religión... Con todas las salvedades debidas, sugerimos entonces que un tardío reconocimiento de la falsedad inherente a la magia y de su esterilidad puso a la parte más inteligente de la humanidad a meditar sobre una mejor teoría de la Naturaleza... Así, o de modo parecido, puede concebirse que las mentes reflexivas hicieron la transición de la magia a la religión...”. La verdad es que todo parece indicar que no fue una transición reflexiva, ni siquiera consciente, sino simplemente evolutiva, políticamente evolutiva, como vimos anteriormente.

Es muy importante la tentativa de Emile Durkheim de interpretar la magia en términos sociológicos. Se le han hecho, y con razón, muy serias objeciones y es que sus planteamientos, como los de Frazer, no logran desprenderse de las formas históricas de la controversia tradicional antimágica; pero sus puntos de vista son, seguramente, los más notables entre quienes se han preocupado de racionalizar el fenómeno mágico-religioso. Veamos algunas de sus ideas: “La magia, como la religión, está formada de creencias y ritos. Como la religión tiene sus mi-

tos y sus dogmas, aunque más rudimentarios, sin duda porque persiguiendo fines técnicos y utilitarios no pierde el tiempo en puras especulaciones. Tiene igualmente sus ceremonias, sus sacrificios, sus lustraciones, sus plegarias, sus cantos, sus danzas. Los seres a quienes invoca el mago, las fuerzas que pone en movimiento no sólo son de la misma naturaleza que los seres y las fuerzas a los cuales se dirige la religión: son a menudo los mismos ante todo y por todo... (pero) He aquí como se puede trazar una línea demarcatoria entre estos dos reinos: las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que hace profesión al adherirse a aquéllos y practicar los ritos que son solidarios a ésta... Una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan del mismo modo el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen a prácticas idénticas esa representación común, es lo que toma el nombre de Iglesia... Muy diferente es lo que ocurre con la magia. Sin duda las creencias mágicas no dejan de tener alguna generalización. La mayoría de las veces son difundidas en amplios estratos de la población y hasta hay pueblos que cuentan con un número de practicantes no menor que el de feligreses... Pero no existe una Iglesia mágica. Entre el mago y los individuos que lo consultan, como entre esos mismos individuos, no hay vínculos duraderos que los hagan miembros de un mismo cuerpo moral, comparable al que constituyen los fieles de un mismo Dios, los observadores de un mismo culto. El mago tiene una clientela, no una Iglesia, y sus clientes pueden perfectamente no tener relación alguna entre sí. Inclusive las relaciones que con él tienen son, en todo y por todo, semejantes a las de un enfermo con su médico...”.

Es innegable la distinción que en torno a la Iglesia establece Durkheim entre la religión y la magia; pero, tal como lo destaca, esta distinción sólo correspondería a un aspecto externo, organizacional, de la vida social y no estructural de la cultura. Detrás de esta diferencia, digamos formal, se contiene todo un proceso cultural mucho más significativo que nos ha hecho considerar tanto a la magia como a la religión como dos subestructuras separadas. En efecto, el origen de esta separación es histórico y presenta las mismas características fundamentales en los lugares que fueron focos de eclosión cultural o centros de desarrollo de las civilizaciones. La revolución neolítica no abolió la magia, por el contrario, la fortaleció –si se entiende como magia esa forma común de pensamiento mágico-religioso a la que nos hemos referido– pero, al final del estadio de la barbarie los magos y hechiceros (digamos simplemente los intermediarios entre el grupo y las fuerzas sobrenaturales) lle-

garon a constituir una corporación sacerdotal sacralizada con la autoridad divina y emancipada de cualquier trabajo mundano. Se forma así un cuerpo de sacerdotes que interpretan la autoridad y voluntad de los dioses, que organizan los ritos por medio de los cuales la sociedad cree obligar a propiciar a las potencias sobrenaturales y los vuelven cada vez más complicados para conciliar las fuerzas que ellos mismos personifican. Fueron, asimismo, los administradores del tesoro divino. La cuenta, o cargo, más antigua que se conoce en el mundo es precisamente una tablilla hallada en el templo de Erech, precursora inmediata de la larga serie de cuentas o informes encontrados en los templos sumerios. El templo, morada terrenal del dios, servido por sacerdotes, no sólo era el centro de la vida religiosa de las primeras ciudades sino también el núcleo de la acumulación de capital. Como dice Gordon Childe, al iniciarse la civilización el templo aparece como una especie de *casa divina*, versión enormemente aumentada de la barbarie. Los especialistas, retirados de la producción directa de alimentos, son mantenidos por el excedente que obtienen y almacenan en los graneros del dios. Así, el sistema de casas divinas garantiza la explotación de la tierra, la conservación de los canales esenciales y la producción de un excedente en proporciones suficientes para sustentar a una población notablemente aumentada. La separación del sacerdocio de los magos, como la religión de la magia, es el resultado innegable de un fenómeno socioeconómico en el proceso de desarrollo de las culturas; fundamentalmente, de la manera como se organiza el poder político y se instituyen las formas de control social mediante la manipulación del temor, de la esperanza y de las demás ideas y emociones que conllevan las creencias religiosas.

Lucien Lévy-Bruhl encaminó sus investigaciones sobre la magia en una dirección especial, sometiéndola en términos de una racionalización de la lógica, que fue después impugnada por la mayoría de los especialistas y muy duramente criticada. En algunos aspectos sus ideas constituyen importantes y originales aportes. En una primera formulación Lévy-Bruhl contrapuso la mentalidad “primitiva” a la mentalidad “occidental”: dominada la primera por la *ley de la participación* y la segunda por el *principio de identidad*, operante por excelencia en el razonamiento de las ciencias positivas. La *mentalidad primitiva*, según este autor, es esencialmente mística por su orientación permanente hacia lo oculto y *prelógica* por el hecho de su indiferencia con respecto al principio de contradicción. El problema de la causalidad constituye el tema central de su tesis, en la que señala la aversión propia de los primitivos hacia las operaciones discursivas del pensamiento lógico,

abstracto y reflexivo. Dice, además, que sus modos de pensar, así como su lengua, son casi por completo concretos, extraños al análisis, ricos en intuición y sobre todo cualitativos. Las relaciones causales, que para nosotros constituyen el fundamento de la realidad, no ofrecen interés a los primitivos y carecen de importancia. Para ellos la naturaleza es una trama compleja de participaciones y exclusiones místicas, en la que el mundo visible e invisible, lo natural y lo sobrenatural, constituyen un todo idéntico. De allí su hábito de pasar por alto las causas segundas para concretar su atención sobre la causa primera, siempre de orden místico. Estas reuniones causales no tienen nada en común con nuestras deducciones, se trata de “prerrelaciones” místicas. La relación de causa a efecto es inmediata y la causa es siempre extratemporal y extraespacial. En consecuencia, existirían dos lógicas regidas cada una por diferentes principios: la lógica participante, inferior o prelógica, como la denomina, impermeable a la experiencia razonada y creadora de nexos de afinidad, de simpatía, de eficacia o de identidad substancial entre fenómenos y objetos; y la lógica del intelecto, orientada hacia la observación de la realidad natural, racionalizando sus cambios y alteraciones.

Frente a las severas críticas de las que fue objeto esta primera formulación (1922) de Lévy-Bruhl –la que, prácticamente, dividía en dos a la humanidad– siguió otra tesis más atenuada, según la cual el pensamiento mágico y el pensamiento racional venían a ser dos modos de experimentar la realidad y de percibir los hechos. En suma, se trata de dos fundamentos simbólicos de distinta naturaleza; cada uno condiciona la cualidad de lo experimentado o vivido y ambos se hallan presentes en los contextos mentales tanto primitivos como occidentales. Pero el modo místico, o mejor mágico o mítico, resulta más fácilmente reconocible y analizable en los grupos primitivos y el modo racional en las sociedades occidentales. Lévy-Bruhl fue demasiado lejos, tanto en sus trabajos iniciales como en sus retractaciones posteriores. En realidad, no existe una “mentalidad primitiva” y casi todos los antropólogos, sociólogos y psicólogos están ya de acuerdo en este punto. Ni menos hay una *prelógica* en el sentido en el que él se refiere; pues, no se puede dejar de reconocer entre los “primitivos” la existencia de sistemas completos de pensamiento dotados de su propia lógica, tan rigurosa como la de la cultura occidental. Como dice Cassirer: “lo que caracteriza a la mentalidad primitiva no es su lógica sino su sentimiento de la vida”.

Ernst Cassirer ve en el pensamiento mítico –acondicionante del pensamiento mágico– una forma simbólica particular, reveladora de una

función plasmativa autónoma, dotada de un orden funcional y de una coherencia interna que le es propia. La magia, según él, queda subordinada al mito: “la magia, en la cual se manifiesta más abiertamente esa característica interpretación cualitativa de todos los momentos temporales, forma parte integrante de la conciencia mítica”. Por otra parte, piensa que la relación causal mágica desdeña toda diferencia y toda demarcación temporal y que para el pensamiento mágico toda parte del espacio no sólo representa el todo sino que *es* el todo. “En las primeras fases de la concepción mágica del mundo apenas se advierte que existe una cierta tensión entre el deseo puro y simple y el objeto hacia el cual aspira. Una fuerza inmediata se une al deseo mismo de llevar al máximo grado su expresión para liberar su eficacia que por sí misma conduce al fin deseado. Toda la magia está saturada de esa fe en la fuerza patética y realizadora de los deseos humanos, de la fe en la omnipotencia del pensamiento”. La “omnipotencia del pensamiento” a que alude Cassirer es una figura de la concepción de Freud, alrededor de la cual podría centralizarse y generalizarse la teoría freudiana sobre la magia. Parte del presupuesto de que las fases de la evolución psíquica del pensamiento occidental podrían ser asumidas como fases universales de la psiquis humana, lo cual ha sido sustancialmente cuestionado por Malinowski y otros investigadores.

En cuanto a las relaciones entre magia y religión, Cassirer está convencido de que no pueden significar la misma cosa y se resiste a reducirlas a un origen común. Piensa que la religión es la expresión simbólica de nuestros ideales morales supremos, en tanto que considera a la magia como “un agregado bruto de supersticiones”, concordando con Frazer al manifestar que el fracaso de la magia preparó el camino a la religión: “Tuvo que derrumbarse la magia para que pudiera emerger la religión... Desesperado de la magia es como el hombre encontró la religión y descubrió su verdadero sentido”.

La psicología, y en particular el psicoanálisis, han señalado ciertas correspondencias entre el pensamiento mágico y el comportamiento de los neuróticos. Freud vio en estas concordancias una regresión a la *fase narcisista* del desarrollo psíquico, fase que correspondería a una etapa de las culturas primitivas que nunca trascendió plenamente. Fue previa a las fases de la afección a los progenitores (de la que procedería la religión) y de la renuncia al principio del placer por la moderna adaptación a la realidad (de donde procedería la ciencia). R. Volmat ha tratado de hallar la correspondencia entre el comportamiento mágico de algunos estados psicomorbosos y la magia primitiva, para lo cual trató de

ajustar a un esquema particular de Eliade un caso clínico de esquizofrenia. A la forzada y poco convincente teoría de Volmat, han seguido otros estudios acerca del particular, entre ellos las interesantes proposiciones de Jean Piaget sobre la magia infantil. Piaget acepta la tesis freudiana del narcisismo, que puede resumirse así: dice Freud que la creencia es producto del deseo y que, en el fondo, en toda magia hay una afectividad que se la encuentra también en el obseso. El obseso cree que le basta pensar en algo para que se produzca o no un determinado acontecimiento. Pero Piaget la explica y desarrolla señalando los factores esenciales que toman parte en el pensamiento mágico infantil, como son: ausencia de la conciencia del yo, acción del ambiente social de los progenitores, la indiferenciación de las relaciones lógicas y causales y el hecho de que los símbolos se conciben todavía como partícipes de las cosas. “La magia, dice Piaget, es la fase *presimbólica* del pensamiento. Desde este punto de vista, la magia del niño es un fenómeno del mismo orden que el realismo del pensamiento de los hombres y de los sueños...”. Pero, Piaget habla del niño en abstracto y no se hace cargo de los límites de la cultura, mejor dicho, de su etnocentrismo cientificista, que se circunscribe a la cultura occidental. Al parecer la magia surge también en el niño como una manifestación de la ansiedad: “El niño ansioso –ha escrito Collette– puede revelar un gran nerviosismo, estallar en bruscos accesos de cólera, cumplir actos mágicos que deben tener como resultado tranquilizarlo...”. La ansiedad es una reacción asociada a la frustración y a la inseguridad; y, en la infancia, la causa de la ansiedad es la privación de la sensación de seguridad que ofrecen los padres o sus sustitutos. En realidad, lo que diferencia la magia patológica, como la magia infantil, de la magia cultural no es la forma en la que se producen estos “tipos” de magia sino las distintas relaciones del individuo con la sociedad, con el mundo en que vive, con el desarrollo histórico de su cultura.

Son importantes las funciones que cumple la magia en el contexto sociocultural en el que se inserta. La magia está en relación directa con las circunstancias que afectan a la persona. Para los creyentes resulta decisiva e indicativa cuando se trata de conjurar las terribles e inexorables vicisitudes del destino humano, la enfermedad, el temor, la muerte.

Bronislaw Malinowski es uno de los más notables antropólogos entre quienes se han dedicado al estudio del mito y la magia en las comunidades ágrafas y, como dice de él Robert Redfield, “ningún autor de nuestra época sobrepasa a Malinowski en coyundar en una sola captación la cálida realidad de la vida humana con las frías abstracciones de

la ciencia". El funcionalismo, por él definido y propuesto, ha sido fervorosamente impugnado y la verdad es que frente a las posteriores investigaciones de otros antropólogos muchas de sus proposiciones han perdido la fuerza de su originario poder convincente; pero sus conceptos sobre el mito y la magia, principalmente, constituyen bases de referencia capitales para el conocimiento antropológico de estos fenómenos. Veamos algunos de sus conceptos sobre la magia y la religión: "Tanto la magia como la religión –escribe Malinowski– surgen y funcionan en momentos de carácter emotivo: la crisis de la vida, los fracasos en empresas importantes, la muerte y la iniciación en los misterios de la tribu, el amor infortunado o el odio insatisfecho. Tanto la magia como la religión presentan soluciones ante esas situaciones y atoladeros, ofreciendo no un modo empírico de salir con bien de ellos sino los ritos y la fe en el dominio de lo sobrenatural. Tal dominio comprende, en la religión, las creencias en los fantasmas, espíritus, las presunciones primitivas de la providencia, los guardianes de los misterios de la tribu; en la magia, la creencia en su fuerza y poder primordiales. Tanto la magia como la religión se basan estrictamente en la tradición mitológica y ambas existen en la atmósfera de lo milagroso, en una revelación constante de su poder de taumaturgas. Ambas están rodeadas por tabúes y ceremonias que diferencian sus actos de los que el mundo de lo profano ejercita... hemos definido la magia dentro del dominio de lo sacro, como un arte práctico compuesto de actos que son, tan sólo, medios para un fin definido que se espera para más tarde; la religión viene a ser un *corpus* de actos autocontenidos que ya son, por sí mismos, el cumplimiento de su finalidad. Ahora podemos seguir esta diferenciación hasta sus implicaciones más profundas. El arte práctico de la magia tiene su técnica limitada y circunscrita; el hechizo, el rito y el estado del que los celebra forman su repetida trinidad. La religión, con sus complejos aspectos y propósitos, no cuenta con una técnica tan simple y su unidad no puede verse ni en una forma de sus actos ni siquiera en lo que constituye su tema, sino, por el contrario, en la función que cumple y en el valor de su credo y ritual. También la creencia en la magia, en razón de su sencilla naturaleza práctica, es extremadamente simple. Se trata siempre de la afirmación del poder del hombre para causar efectos definidos por medio de conjuros y ritos también definidos. Por el contrario, en la religión tenemos todo el mundo sobrenatural de la fe: el panteón de los espíritus y demonios, los poderes benéficos del tótem. El espíritu guardián, el tribal Padre-de-Todas-las-Cosas, las visiones de la vida futura, todo esto crea una segunda reali-

dad sobrenatural para el primitivo. La mitología religiosa es más compleja y variada y también más creativa. Usualmente se centra en torno a los distintos dogmas de su credo y los desarrolla en cosmogonías, leyendas de héroes de la cultura, narraciones de los hechos de los dioses y semidioses. La mitología de la magia, aunque importante, es una vanagloria siempre repetida de los primeros éxitos del hombre..."(1974:104-105).

Acerca de la función cultural de la magia, nos dice Malinowski: "La magia le proporciona al hombre primitivo actos y creencias ya elaboradas, con una técnica mental y una práctica definidas que sirven para salvar los abismos peligrosos que se abren en todo afán importante o situación crítica. Le capacita para llevar a efecto sus tareas importantes con confianza, para que mantenga su presencia de ánimo y su integridad mental en momentos de cólera, en el dolor del odio, del amor no correspondido, de la desesperación y de la angustia. La función de la magia consiste en ritualizar el optimismo del hombre, en acrecentar su fe en la victoria de la esperanza sobre el miedo..."

Sin desestimar estas funciones que Malinowski confiere a la magia, creemos sin embargo que cumple otras más concretas y significativas, las que, como ya lo dijimos al comienzo de este epígrafe son: 1) La búsqueda de soluciones o de la realización de determinados deseos acudiendo a los poderes sobrenaturales al margen de la religión, esto es, de las creencias y prácticas oficialmente instauradas, cuando éstas no tienen eficacia o no resuelven las tensiones suscitadas; y 2) La evasión contra el orden social que impide la libertad de acción y prohíbe las manifestaciones del instinto. En este último caso, la magia se convierte en *hechicería*, es decir que es practicada con fines malévolos para causar daño. También entonces cumple una función psíquica muy importante cual es la de servir como válvula de escape, a través de la cual hallan descargo las fuertes tensiones o pasiones contenidas por los marcos de control social y moral, y actúa como mecanismo de regulación que tiende a reducir las situaciones que ponen en peligro la integridad o estabilidad del grupo.

El elemento más importante de la magia es la *fórmula*, la parte que queda oculta, que se transmite por la línea de filiación mágica y que solamente es conocida por los iniciados. Para los creyentes, el conocimiento de la magia significa el conocimiento de las fórmulas y, si se analizan todos los actos de brujería, se encontrará que el ritual se concentra siempre en la recitación de una fórmula. La fórmula constituye siempre el núcleo central de todo rito mágico y separa, sobre la base

de los textos y de las realizaciones observadas en la magia primitiva, tres elementos típicos asociados a la creencia en su eficacia: 1) Ante todo, pone los efectos fonéticos, “tales sonidos simbolizan algunos fenómenos y por eso se cree que los producen mágicamente” (el silbar del viento, el retumbar del trueno, el rumor del mar, las voces de los distintos animales) o bien expresan ciertos estados emocionales asociados al deseo de lo que tiene que realizarse por medio de la magia. 2) El segundo elemento de gran significado en las fórmulas mágicas es el uso de las palabras que invocan, imponen u ordenan el fin deseado. 3) Finalmente, hay otro elemento que nos conduce al punto tal vez más importante: las alusiones mitológicas, las referencias a antepasados o a héroes culturales por quienes se dice que ha sido transmitida esta tradición mágica, es decir, cómo se justifica la formación del patrimonio de la magia a la que se está acudiendo.

Veamos, por último, de la tesis de Malinowski, algunos puntos de vista acerca de los “éxitos” y “fracasos” de la magia, hechos que de uno u otro modo se comprueban en las prácticas mágicas de las diferentes culturas. Ante todo, puntualiza este antropólogo que la magia está rodeada de rígidos condicionamientos: exacto recuerdo y aplicación de la fórmula; impecable celebración del rito; observancia absoluta de los tabúes y las obligaciones que ligan al mago. Si uno de estos factores es descuidado, a ello sigue la quiebra de la magia. Además, aun cuando éstos fuesen ejecutados de modo perfecto, su éxito puede igualmente ser negativo, ya que toda magia puede tener su *contramagia*. Si la magia nace de la unión de un fuerte deseo humano con un singular capricho de la suerte, sigue a ello que todo deseo, positivo o negativo, puede y hasta debe tener su propia magia. Ahora bien, en todas sus ambiciones sociales y mundanas, en todos sus intentos de procurarse una buena suerte o de atrapar una suerte propicia, el hombre se mueve dentro de una atmósfera de rivalidad, envidia y rencores. La naturaleza humana es tal que un deseo se satisface más por la adversidad ajena que por los éxitos propios. Al juego social del deseo y del deseo contrario, de la ambición y de la aversión, del éxito y de la envidia, corresponde un juego de magia y contramagia o de magia blanca y magia negra. Refiere Malinowski que en Melanesia, donde pudo estudiar directamente el problema, para todo acto mágico hay otro contramágico y si éste es más fuerte, se cree que puede anular completamente los efectos del primero. En algunas clases de magia como, por ejemplo, en lo relativo a la muerte y a la enfermedad, ambas fórmulas van de hecho en pareja; un hechicero que aprende un rito para provocar una determinada

enfermedad, aprenderá simultáneamente la fórmula y el rito que puedan anular completamente los efectos de su magia vengativa. Así, los fracasos de una magia pueden ser siempre atribuidos a un error de la memoria, a un descuido en el rito o en la observación de un tabú y, finalmente, el hecho de que alguien haya practicado una contramagia.

9. Formas de magia: adivinación, posesión por los espíritus, chamanismo, hechicería

Sería prácticamente imposible efectuar una clasificación de las formas bajo las que se presenta la magia en las sociedades humanas. Es innumerable la diversidad de ritos con sus múltiples condiciones de momento y de lugar, con sus fórmulas, substancias y seres diversos, algunos de los cuales mantienen todavía milenarias tradiciones, y otros que aparecen como resultados de extrañas simbiosis aculturativas. No existe probabilidad alguna de encontrar, ya sea en el mundo actual como en la historia, un fenómeno mágico “puro” ni perfectamente originario.

Generalmente es el brujo especialista o sus equivalentes, magos, adivinos, curanderos, quienes cumplen o celebran los actos mágicos, pero ocurre también que con mucha frecuencia esta clase de actos son realizados por gente común, con simples fórmulas y en particulares circunstancias. Es, naturalmente, la intensidad de la preocupación y la naturaleza del deseo lo que determina la importancia y trascendencia del acto mágico. Por ello es también que encontramos diversos grados de magia, desde los sencillos actos personales hasta los complejos e impresionantes rituales colectivos. Pocas son, sin duda, las personas que escapan a la magia o que no hayan practicado alguna vez un hechizo o propiciado mágicamente alguna realización, por simple que haya sido, y probablemente no existe una cultura en cuyo seno no haya tenido la magia significativos predicamentos.

Cuando se piensa retrospectivamente en los primeros estadios de la cultura o en los pueblos llamados primitivos, que por diversas circunstancias culturales o geográficas no han alcanzado el nivel de racionalismo al que han llegado las sociedades adscritas a la civilización contemporánea, parece más fácil comprender la existencia y trascendencia de la magia. Pero, si un día cualquiera de nuestro actual calendario pudiésemos cubrir de una mirada a toda la humanidad, encontraríamos entonces que decenas de millones de seres humanos de todos los continentes, entre los que se hallan ciudadanos cultivados por la razón o civilizados por las religiones universales monoteístas, están entregados

en esos momentos a alguna práctica mágica, capturados por algún fetichismo o escudriñando supersticiosamente su porvenir mediante alguna forma de adivinación. Hallaríamos en las grandes ciudades y en los pueblos de todo el mundo a millones de hombres y mujeres preocupados por su horóscopo y a centenares de miles invocando a los muertos o pagando los servicios de algún adivino profesional. Veríamos a negros, mulatos y blancos del Brasil o de Haití participando en una frenética *macumba* o en un impresionante rito *vudú*. Encontraríamos a indios, mestizos y blancos bolivianos haciendo cola en una plaza pública para consultar a los adivinos y curanderos la solución para sus problemas y el remedio para sus males. Veríamos realizar los más extraños ritos, invocando al propio demonio, en un lujoso departamento de San Francisco o en una desolada cueva de las serranías andinas. Hallaríamos, en fin, junto a prácticas y creencias universalmente difundidas otras muy exóticas y extrañamente particulares.

En 1972, la organización protestante World Evangelism publicó una investigación en la cual se calcula en 10 millones de personas el número de practicantes de magia negra en los Estados Unidos. En Inglaterra se estima que existen más de 43 mil brujos activos y una verdadera epidemia de misas negras y aquelarres. En Alemania Occidental se calcula en 100 mil, y cifras parecidas para Francia e Italia.

Si la magia es una forma primitiva de pensamiento, como puede desprenderse de las interpretaciones de muchos autores, ¿a qué se debe, entonces, después del advenimiento del racionalismo, que tanta gente siga practicándola sin notar su ineficacia real, sin intentar comprobarla empíricamente o sin someter a prueba sus técnicas prácticas? Algunos investigadores explican que esto se debe simplemente a que siendo la magia esencialmente expresiva y simbólica su importancia reside en su expresividad, la que constituye un fin en sí misma, y que no tendría objeto comprobar su ineficacia puesto que todo procedimiento o rito mágico, se piense o no en que es efectivo instrumentalmente, tiene un fin esencialmente expresivo, ya que en todo rito se dice y se hace algo a la vez. No niegan con esto la creencia en que las actividades mágicas son causalmente efectivas, cosa por lo demás evidente, pero manifiestan que son *tan* expresivas como instrumentales y que, precisamente, se suele creer que son instrumentales sólo porque son expresivas. A menudo se cree que decir e incluso pensar algo con suficiente solemnidad y énfasis es hacer más probable que suceda y, en este sentido, la creencia en el poder de las palabras, pensamientos y símbolos no es monopolio de los pueblos más simples. La mayor parte

de los miembros de las sociedades “avanzadas” tienen cuando menos algunas creencias y efectúan algunas prácticas que no son científicas ni empíricas y que pueden estar incluidas o no en rituales formales religiosos, hasta en ceremonias políticas. Y, puesto que estas creencias son fundamentalmente expresivas, sería impropio e incluso carecería de sentido someterlas al tipo de prueba que podría refutarlas.

Pensamos, al respecto, que se está reduciendo demasiado la naturaleza de la magia a las funciones expresivas del rito. La magia no es el rito, ni viceversa, ya que existen creencias mágicas que no conllevan ritos, *vr. gr.*, la astrología y otras formas de adivinación, cuyos métodos o medios de que se valen no pueden considerarse propiamente rituales, ya que no propician, conjuran, ni explicitan los mitos. Los ritos y ceremonias constituyen el aspecto práctico, pues los mecanismos que explicitan una creencia o que remarcan ciertos valores, no son de ninguna manera las creencias ni los valores en sí. Por otra parte, entre la gente que comparte el pensamiento racional y científico no se dan las creencias mágicas. ¿Es qué no tienen necesidades expresivas? La cuestión embarga otros planos diferentes, incluso, históricos; pero, todo parece indicar que la magia está en razón inversa al pensamiento racional o, tal vez mejor, a una forma de racionalización en lo que a la concepción del mundo y de la realidad se refiere.

Vivimos tiempos azarosos y llenos de conflictos entre las exigencias racionales y las tendencias mágicas, que con todo su bagaje de símbolos, imágenes y hierofanías, responden mejor y más fácilmente a las nunca adormecidas necesidades de la fe y del sentimiento. Vivimos una época atravesada por contradicciones de toda especie, señalada por el conflicto entre las herencias iluminista y romántica de nuestra cultura, respectivamente. Por un lado, el carácter intelectualista de las mentes educadas en la razón y la ciencia, empeñadas en el dominio científico y técnico de la naturaleza; por otro lado, la psicología de las masas, el sentimiento popular, donde bullen y pugnan fuerzas numinosas jamás satisfechas con las explicaciones de la ciencia y menos resignadas al ejercicio de una inteligencia puramente racional.

Veamos las formas más comunes en que se manifiesta la magia en la mayoría de las culturas.

Siempre han sentido los hombres la necesidad de averiguar y de interpretar la voluntad de los poderes que se ha supuesto rigen su destino y para ello han inventado infinidad de sistemas, los cuales de manera general los agrupamos bajo el término común de *adivinación*. Así, podemos definir la adivinación como el sistema para alcanzar y descubrir lo oculto,

el mundo de lo extrahumano, en donde se gesta y determina el destino del hombre y el sentido del acontecer. La adivinación adopta dos formas principales: una por el uso de medios independientes del adivinador, cuya operación se determina por ciertos datos, o por alguna otra técnica en la que el azar es elemento principal. La otra, por el contacto directo con los espíritus, los cuales se manifiestan de algún modo o se apoderan de la personalidad de un sacerdote, chamán o *medium* y hablan a través de él. Ambas están muy extendidas y a veces combinadas en multitud de formas. Son muchas las técnicas empleadas para la adivinación y todas buscan resolver el enigma que agujonea al hombre a través de su historia: conocer de antemano lo que ha de suceder y, si es posible, cambiar el curso de los acontecimientos. Entre las más antiguas y universalmente conocidas se cuentan el vuelo de las aves, la inspección de las entrañas de los animales, la interpretación de las líneas de la mano, etc., etc. Las formas adivinatorias, que para algunos conforman los pilares de la magia, están constituidas por las *mancias* (quiromancia, cartomancia, oniromancia, alomancia, etc.) y otras maneras tan numerosas que su sola enumeración nos llenaría muchas páginas.

Sin embargo, entre las formas más extendidas de adivinación, tal vez la más prestigiosa es la astrología. Algunos piensan que la astrología no puede ser reducida a la magia porque no propicia la modificación ni la realización de los hechos y sólo se limita a descubrirlos y predecirlos. A nuestro juicio, puesto que no nos basamos en las cualidades propiciatorias ni compulsivas de la magia para tipificarla, debe considerarse la astrología como una forma eminentemente mágica, ya que de todos modos a través de ella se pretende establecer un nexo con ciertos poderes, los de los astros, que determinan las contingencias del destino y las cualidades de la personalidad humana.

La astrología ha sobrevivido a todas las edades; fue practicada por los babilonios y egipcios, pero estuvo reservada a los caldeos la estructuración de una verdadera teoría astrológica. En el mundo occidental cobró enorme predicamento; emperadores como Augusto, Tiberio y Septimio Severo se dedicaron a ella y fue también cultivada por los primeros padres de la Iglesia, san Dionisio Aeropagita, san Jerónimo, san Alberto y hasta el propio santo Tomás. En la Edad Media alcanzó notable florecimiento y del siglo XIV al XVI muchos autores de grandes conocimientos desarrollaron sus teorías entre la astrología y la ciencia. El mismo Képler, creador de la astronomía moderna, se creyó en la necesidad de admitir que “veinte años de estudios prácticos han convencido a mi espíritu rebelde de la realidad de la astrología”. Ha tenido épocas

de auge y retraimiento; el descubrimiento del heliocentrismo le causó grandes estragos pero volvió pronto por sus fueros. Hasta hace algunas décadas no era muy reputada entre los intelectuales, pero ahora, en una nueva resurrección, ha vuelto a estar de moda como nunca en la historia; millones de personas, de todas clases y condiciones culturales, están entusiasmadas verdaderamente con esta supuesta ciencia. La Universidad de Stanford, la New School of Social Sciences y la Universidad de Nueva York dan cursos de astrología. La literatura astrológica es frondosísima, hay editoriales y librerías dedicadas a ella. Millones de personas leen diariamente su horóscopo en miles de publicaciones. Políticos, artistas y muchos personajes notables de la plana mundial están siempre pendientes de los augurios astrológicos. El hombre moderno con todas las conquistas logradas parece ser el más temeroso del futuro. Se calcula que en los Estados Unidos hay más de 20 mil astrólogos profesionales y en Francia más de 30 mil. En una encuesta realizada por un importante periódico francés se reveló que el 53% de los encuestados lee su horóscopo, el 38% desea hacerse un horóscopo personal y el 23% dice haber comprobado el cumplimiento de todas las predicciones astrológicas. En las entradas de las estaciones y aeropuertos de las grandes ciudades se han colocado calculadoras electrónicas que distribuyen horóscopos a los pasajeros hechos sobre sus datos personales. Al respecto, dice el profesor Pinillos, catedrático de psicología de la Universidad de Madrid, que los horóscopos son la respuesta pseudocientífica al vacío religioso dejado por la secularización. Los astrólogos y ahora las máquinas electrónicas están proporcionando a millones de seres humanos el sentimiento de seguridad que no consiguen alcanzar por sus propios medios. Por lo demás, la astrología constituye un estuendo negocio, como las demás formas de adivinación; una importante revista cita el caso de un astrólogo norteamericano que escribe una columna diaria para 306 periódicos, la leen unos 30 millones de personas y se considera que sus ingresos anuales no bajan de los 300 mil dólares.

Algunos autores consideran que debe hacerse una amplia distinción entre la adivinación *artificial*, hecha mediante horóscopos, *uijas*, cartas, bolas de cristal y otras formas de ayuda, y la adivinación *natural* por medio de sueños y augurios proféticos, tenidos por revelación directa de la voluntad divina o por intuición interior. Los sueños han sido siempre considerados como mensajes directos del mundo de los espíritus, de origen divino o diabólico, y su interpretación (oniromancia) ha sido objeto de complejas elaboraciones de significados.

Otra manifestación muy frecuente de la magia es la *posesión por los espíritus*, con muy diversos grados y formas, desde el simple éxtasis y el trance del *medium* o adivino hasta el frenético enajenamiento colectivo de todo un grupo de creyentes. La posesión de un individuo por los espíritus, en los casos del *espiritismo* o del *vudú*, para citar los ejemplos más conocidos, más que maneras de averiguar la voluntad de los dioses, espíritus y demás seres que rigen o pueblan el universo ultrahumano, llegan a producir estados místicos que muchos estudiosos han considerado como la suprema experiencia religiosa; pero, como todos los fenómenos mágico-religiosos, presentan modos y grados muy diversos en las distintas culturas.

Acerca del *espiritismo* se dice que su acta de nacimiento data de 1848, cuando en Haydesville, Estados Unidos, en la casa del pastor metodista John Fox, sus hijas inventaron la primera tenida recibiendo la visita de los espíritus que se hacían sentir con voces, ruidos y otras manifestaciones por ellas mismas fraguadas, como habrían de declararlo después. La verdad es que el espiritismo corresponde a una práctica universal, en muchos pueblos como prácticas chamánicas, cuyos orígenes son tan antiguos y primitivos que no podrían ser rastreados.

Siempre el hombre ha propiciado el contacto con los espíritus y ha creído recibir su visita en diversas manifestaciones y, en particular, a través de la *posesión*. Puede ser que la forma como en la actualidad se manifiesta en nuestras culturas haya tenido origen en el fraude de las hermanas Fox o que la “religión espiritista” que tiene muchos adeptos, haya sido armada por el escritor francés León Hipólito Denizar, que firmaba con el seudónimo de Allan Kardec y escribió el *Libro de los espíritus*, publicación que conjuntamente con otras obras suyas de la misma índole siguen siendo éxitos de librería. Como quiera que sea, a partir de la mitad del siglo pasado el mundo occidental se pobló de movimientos y golpes de mesas, de voces de ultratumba, imágenes y otras manifestaciones de los muertos, se hicieron corrientes la levitación, la escritura automática y hasta la materialización; todo ello a través de *medium*, algunos muy famosos. Víctor Hugo escribió acerca de sus contactos con notables personajes históricos. Igual entusiasmo compartían William Blake, Conan Doyle, Ernest Thompson y otros literatos y entre los hombres de ciencia Oliver Lodge, Camille Flammarion y William James. Las “iglesias” espiritistas aparecieron libremente organizadas en muchas asociaciones y lo que se ha calificado como el cuartel general del espiritismo se halla en Lilydale (Nueva York). Sus adeptos se entregan a prácticas y experiencias con la colaboración de *medium* independien-

tes. El espiritismo postula la supervivencia del alma y hasta sustenta una moral similar a la cristiana; sus dogmas fundamentales son la comunicación con los muertos, así como la reencarnación. Está condenado por la Iglesia católica.

La posesión por los espíritus constituye la forma más dramática del ritualismo. Se trata de una terrible experiencia que presenta muchos matices psicológicos que desbordan los límites de la magia; la posesión es un estado psíquico en el cual ocurre un desplazamiento de la personalidad cuando el espíritu de un muerto o de un ente tenido como supranatural toma posesión del individuo y se considera que éste es la divinidad o el espíritu mismo. Se produce entonces una transformación de la personalidad del sujeto, cambian la expresión facial, la conducta motora, la voz, la fuerza física, y el carácter de sus manifestaciones es enteramente diferente de cuando es "el mismo". Estos fenómenos han sido considerados y descritos en términos patológicos por muchos investigadores a causa de su similitud con ciertos estados de histerismo registrados por médicos, psiquiatras y psicólogos. Pero, si bien puede tratarse en muchos casos de manifestaciones anormales neuróticas y hasta psicopáticas, en los grupos en los que la posesión es tradicional la identificación o asimilación a este tipo de trastornos resulta falsa porque estos fenómenos son producidos y modelados cualitativamente por los patrones culturales, a menudo inducidos por aprendizaje, siempre propiciados y disciplinados por el ritual; por lo tanto, no pueden ser considerados como anormales.

En nuestra América Latina hay varios millones de seres humanos, especialmente los de ascendencia africana, que practican cultos en los cuales la posesión por los espíritus se manifiesta de modos diversos, tales como en la *macumba* o *umbanda* del Brasil o en el *vudú* de Haití. Estas manifestaciones rituales son comúnmente consideradas como eminentemente mágicas; mas, por sus dogmas, principios y, sobre todo, por sus formas sociales, podrían ser comprendidas dentro de las religiones. El *vudú* es un conjunto de prácticas y creencias de raigambre africana estructurado alrededor de la posesión de los espíritus y constituye la religión de la mayoría del campesinado y del proletariado urbano de la República de Haití. A la sombra del *vudú* han proliferado muchas formas de hechicería que no deben ser confundidas con él. Como dice Métraux, el *vudú* funciona como un sistema religioso de gran fuerza creadora y no solamente es objeto de una fe profunda sino que sus sectarios no dejan de enriquecerlo tanto en el campo de la liturgia como en el de la mitología. Existen muchas analogías entre el *vudú* y los cultos orgiásticos

de la Antigüedad Clásica y, a pesar del color de sus fieles, las divinidades del *vudú* hablan un dialecto derivado del francés y se mueven en nuestra época industrializada. La estructura del culto, en la que hay mucho de prácticas católicas, es también muy similar a la del *candomblé*; se reconoce una divinidad única, pero con la participación de otras que se denominan *loas*, provenientes de los cultos africanos, especialmente dahomeyanos. No siendo parte del *vudú*, la hechicería, que ha medrado a su sombra, mantiene prácticamente a sus víctimas en estado de mortal terror. Hay *loas* buenos y malos y son los espíritus que “cabalgan” a los poseídos, mejor dicho que se apoderan de los cuerpos de los creyentes. Quienes conducen el ritual *vudú* son los *hungan* o las *mambo*, éstos son los sacerdotes y sacerdotisas y el culto se efectúa en los *unfó*, que no son templos propiamente dichos sino centros religiosos grupales, en los cuales, como en las capillas, se hallan los altares y santuarios. Los fieles están agrupados en cofradías. Se ha dicho que el *vudú*, especialmente en su variante *petro* (derivada de la deidad Petro Zandor) practica el canibalismo. Otra variante, el culto a la serpiente, se practica también en otras islas del Caribe e, incluso, en el sur de Estados Unidos.

Chamanismo

Bajo la denominación genérica de *chamanismo* se comprende un fenómeno muy amplio y bastante complejo, por consiguiente su definición resulta no solamente imprecisa sino también problemática. Como ya lo expresamos, en el terreno de lo mágico-religioso es imposible hallar una forma “pura” cuyas características no estén mezcladas y compartidas con otras formas. No obstante, diremos que el chamanismo constituye una especialidad mágico-religiosa que se desarrolla en torno al *chamán*; esto es, de un personaje de carne y hueso pero que se supone tiene poderes o cualidades especiales como son el dominio de determinados espíritus o categorías de la naturaleza extrahumana con los cuales puede comunicarse a través de un estado anímico, o sea del trance o “vuelo mágico” especialmente propiciado. El *chamán* domina sus espíritus en el sentido de que él, que es un ser humano, logra comunicarse con los muertos, los demonios o los espíritus de la Naturaleza, sin convertirse en instrumento de ellos. Aquí se diferencia de un poseído y se establece una de sus características más importantes. De manera que podemos decir que el *chamán* es al mismo tiempo que un mago un curandero, que valiéndose de sus especiales cualidades puede actuar como mediador entre sus semejantes y el mundo invisible de los espíritus.

Es también adivino con poderes sobrehumanos que utiliza no sólo para curar sino también para hacer daño. “El chamán –dice Herkovits– es un individuo dotado de poder sobrenatural para curar o que, invocando a los espíritus, puede encontrar lo que está más allá del tiempo y del espacio”. Pero no es en la comunidad el único manipulador de lo sagrado, ni la totalidad de las actividades mágico-religiosas del grupo están absorbidas por él; a veces, como ocurre en nuestros grupos andinos y selváticos, lo encontramos coexistiendo con el cura católico y en otras culturas con otras especies de sacerdotes, magos y brujos. Sin embargo, como lo señala Eliade, el *chamán* es la figura dominante de toda la cultura donde la experiencia del éxtasis es considerada como la experiencia religiosa por excelencia, de tal suerte, dice Eliade: “Una primera definición de tan complejo fenómeno y quizá la menos aventurada sea ésta: Chamanismo es la técnica del éxtasis”.

El término *chamán* procede de Siberia y del Asia Central, pero como se trata de un agente mágico-religioso cuyas características se hallan prácticamente en todo el mundo la denominación ha sido generalizada sin reservas por los etnólogos y estudiosos de las religiones. No obstante, hay quienes prefieren referirse al chamán como al *médico-brujo*, puesto que su principal forma de actividad es la medicina mágica. El chamanismo es una profesión generalmente masculina, pero está abierta también a las mujeres; hay grupos en los cuales las *chamanas* desempeñan papeles importantes, aunque son menos frecuentes. La vocación chamánica responde a menudo a una llamada sobrenatural; así, por ejemplo, los chamanes bororos son designados por el alma de un muerto o por un espíritu; pero, como es también un arte que requiere de numerosos conocimientos y técnicas de invocación, cánticos, fórmulas, ventriloquía y, sobre todo, la preparación y administración de remedios y pócimas, se hace indispensable un período de aprendizaje. En algunos grupos el aprendiz de *chamán* debe pasar un tiempo de retiro y de preparación, durante el cual observa continencia y ciertas prohibiciones alimenticias.

En el Perú, como parte de una realidad simbólica muy amplia, comúnmente llamada *brujería*, y dentro de la gran variedad de creencias y ritos del curanderismo, el chamanismo se presenta perfectamente identificable por el trance o “vuelo mágico”. Pero hay que tener en cuenta que así como no todas las formas de medicina *folk* que se encuentran en el territorio deben ser consideradas como prácticas chamánicas, por ejemplo, el simple tratamiento del “mal de ojo”, aunque evidencia contenido mágico, no es una práctica chamánica. Por otra parte

hay muchas formas de chamanismo que no se realizan con propósitos curativos sino que persiguen también otros fines, tales como rastrear animales robados, resolver asuntos amorosos, buscar soluciones a diferentes problemas e, incluso, producir maleficio. De tal manera, pues, que estamos empleando el término *chamanismo* para referirnos a todas aquellas prácticas mágicas que suelen realizarse en las diversas comunidades del territorio para curar ciertas enfermedades o alcanzar objetivos que se hallan bajo el dominio de entes y fuerzas sobrenaturales, siempre y cuando en el rito se efectúe una forma de trance o éxtasis.

En la Amazonía la práctica chamánica por excelencia es el rito del *ayawaska*, que corresponde a un amplísimo complejo chamánico que se extiende en Sudamérica por los afluentes del Alto Orinoco y la Cuenca del Amazonas, en las selvas de Colombia, Ecuador, Perú y Brasil. El uso del *ayawaska*, mejor dicho, de las propiedades alucinógenas y psicotrópicas que poseen las diferentes variedades de este género de planta (*banisteria s.p.*), juega un papel decisivo en la preservación de los mitos y de las creencias, en la adivinación y, fundamentalmente, en las prácticas de la medicina *folk*.

Hechicería

La magia es en sí amoral, es el empleo que de ella se hace lo que determina sus condiciones morales. Pero en la raíz de la magia hay estados afectivos, emociones, temores, envidia, odio, desesperación, deseo de venganza y otros estados anímicos. Hay además fe y esto es lo que explica, en definitiva, sus funciones y su vigencia. Cuando el empleo de la magia responde a las pasiones y deseos considerados como negativos en las diferentes sociedades, es lo que vamos a llamar *hechicería* o *brujería*.

Decimos entonces que la *hechicería* es el uso deliberado de la magia como una forma de agresión al prójimo y en la mayoría de las sociedades es concebida como la encarnación del mal. No obstante, si profundizamos en el análisis de este fenómeno nos sorprenderá encontrar que la hechicería, lo mismo que otras instituciones tenidas por antisociales (el chisme y el escándalo, por ejemplo), actúan más bien como mecanismos de regulación social que tienden a reducir las situaciones que ponen en peligro la estabilidad del grupo. La hechicería o brujería, en un plano subyacente de la cultura, constituye el mecanismo a través del cual hallan descargo las tensiones reprimidas por los marcos de control social. La angustia y la intranquilidad que producen el odio, la represión sexual, la envidia, la humillación, la impotencia de hacerse justicia

por sí mismo, el deseo de venganza u otras pasiones intensas, encuentran por este conducto un desahogo, una liberación emocional que de realizarse como agresión directa mellaría la integridad del grupo al producirse un delito y atentaría contra las normas de estabilidad y orden social. No obstante, la hechicería por su naturaleza antisocial es castigada como un acto ilegal y su práctica excesiva es considerada como un crimen. Esto mismo la robustece y la torna más efectiva en las funciones que hemos señalado. En casi todas las sociedades existe una separación entre la magia benéfica o utilitaria y la hechicería, hay incluso palabras y definiciones distintas para cada una. Beatriz Whiting ha encontrado una muy significativa concordancia entre las prácticas de hechicería y la ausencia de sistemas judiciales para resolver disputas.

Una forma muy generalizada de hechicería es la del “daño por imágenes”, que se canaliza y actúa bajo la *ley de semejanza*, uno de los dos principios universales de la magia señalados por Frazer, y dentro del cual el “muñeco de daño”, la figura recortada de papel y últimamente la fotografía, que representan a la víctima, son las más típicas de sus múltiples expresiones. Esta forma de hechicería es una antiquísima práctica que se encuentra en casi todos los pueblos del mundo y se refiere al daño intencional que se causa en el rito a la imagen que representa y el cual se proyecta mágicamente hacia la víctima. Esta forma de hechicería puede haber tenido su origen en la magia prehistórica, abundantes figuras del arte rupestre muestran animales con heridas sangrantes y las armas que las han causado. Algunos autores piensan que se trata de escenas pintadas con fines utilitarios, a fin de cazar mágicamente los animales representados. De ser correcta esta hipótesis, una misma forma de pensamiento mágico correspondería a la intención primitiva que se manifiesta en el arte del Paleolítico Superior como a la hechicería por imágenes castigadas que sobrevive con gran vigencia. El daño por imágenes entraña muchas formas de representación: a veces, es a la sombra capturada de la víctima a la que se infiere el mal deseado (esto implica, naturalmente, un rito especial para capturar la sombra), otras veces es un animal, una vela o simplemente una coronta de maíz que se les identifica con la víctima y se les castiga hincándolos con espinas o sometiéndolos a diversas e imaginarias torturas, pero es el “muñeco de daño” su forma más sui géneris y difundida. Se le encuentra confeccionado con los materiales más variados en donde quiera que funcione la magia. En la cultura occidental se encuentran referencias al muñeco de daño en las obras de algunos clásicos grecorromanos. Constituyó un elemento fundamental en la hechicería de todos los tiem-

pos y hasta fue usado oficialmente por la Iglesia católica, en los procesos de la Inquisición fueron quemados en efígie miles de condenados.

Las otras formas de hechicería están basadas en la *ley del contacto* y se refiere a las prácticas en las que se utilizan prendas de vestir y otros objetos que alguna vez estuvieron en contacto con la persona a quien se pretende hechizar. Estos objetos sirven de base para los efectos mágicos porque se cree que a través de ellos puede inferirse un daño, de acuerdo con una lógica en la que no cuentan las relaciones de causalidad del espacio ni del tiempo físicos. Una forma bastante común es la *hechicería exuvial*, o sea el tipo de magia negra en la que se pretenden efectos mediante hechizos realizados con exuvios. Son éstos las partes del cuerpo que han sido eliminadas, como mechones de pelo, recortes de uñas o excreciones.

10. La religión como hecho social

Podría definirse la religión como una institución social creada en torno a la idea de la existencia de una o varias divinidades y sus relaciones con los seres humanos. Pero, la evolución de las ideas con respecto a la naturaleza de lo divino y, sobre todo, el hecho de su desmitificación que hace considerar a muchos que la religión se refiere primordialmente a las actitudes, en relación con determinados valores morales, y apenas a los intentos para conseguir ayuda divina en las empresas prácticas, nos lleva a definir la religión simplemente como el sistema de creencias y formas de comportamiento social organizados en función de un orden o categoría trascendente.

En el ámbito de las culturas, estas ideas y formas de comportamiento se formalizan y adquieren una configuración institucionalizada. A esta configuración es que llamamos la religión de un determinado grupo social. Toda religión tiene tres aspectos principales: 1) Una concepción acerca del carácter y naturaleza de la divinidad o divinidades; 2) un cuerpo de doctrina sobre las relaciones de las divinidades con los humanos; y 3) un sistema de normas de conducta ideadas para conformar la vida y la voluntad de Dios y para asegurar al creyente la aprobación de sus actos, de su conciencia y cualesquiera recompensas y liberaciones de penalidades en este mundo o en otra forma de vida.

La religión ayuda a explicar los hechos difíciles e inexplicables por la experiencia profana, encierra la idea de un poder metaperceptible y de fuerzas sobrenaturales personificadas, le da forma y sentido a la concepción de las relaciones entre el hombre y su entorno, utiliza ceremo-

nias, ritos y observancias para lograr la comunicación con fuerzas que nosotros llamamos sobrenaturales, –aunque en muchas sociedades las categorías que llamamos natural y sobrenatural estén yuxtapuestas– a la vez que ciertas personas ofician de mediadores. La religión organiza a los integrantes de un grupo sobre una condición de solidaridad, suscita una amplia base de interacción social, constituye una manifestación simbólica del orden social, permite expresarse a la imaginación, implica un sistema de autoridad y, fundamentalmente, justifica el poder.

De esta manera, la religión se presenta como algo superior a la magia y esta superioridad radica tanto en el orden moral que conlleva la religión, en la justificación del poder al que está asociada, como en el mayor grado de coherencia en las ideas, aunque esta coherencia depende mucho más de la unidad del sentimiento que de las reglas del raciocinio. Esto no quiere decir que la religión sea incoherente ni que el contexto de las creencias se halle desprovisto de razonamientos, pero el sentido de los razonamientos de la religión gira en torno a ciertas premisas inmovibles, dogmáticamente establecidas y sustentadas por la revelación y la fe, sobre las cuales se construyen los sistemas de donde parten las inferencias.

Como en la religión, el nexo se proyecta de la humanidad hacia la divinidad, que es por esencia sobrenatural, la base del fenómeno religioso se encuentra fuera del ámbito de la ciencia y es necesariamente materia de creencia. La creencia determina en los individuos la actitud mental que sirve de base a las acciones voluntarias.

En cuanto a las principales corrientes explicativas de la conciencia religiosa, o del reflejo religioso en el hombre, las diversas concepciones pueden ser ubicadas en tres posiciones más o menos definidas:

- 1) El hombre está relacionado con un ser u orden sobrenatural, absoluto y trascendente. Este ser u orden sobrepasa el mundo que rodea al hombre e influye de distintas maneras, desde la aprobación o condenación de las acciones humanas hasta la previsión de los hechos más insignificantes. La verdad religiosa resulta entonces absoluta e invariable y nunca podrá ser suficientemente analizable puesto que la divinidad de la cual emana es trascendente. Por ello, precisamente, la verdad religiosa aparece a menudo como una paradoja, pero una paradoja que por ser tal debe ser creída; aquí radican las bases extrarracionales del dogma y los misterios. Todo está inmerso en esta paradoja, desde las leyes que gobiernan la naturaleza hasta las leyes de la razón y de la moral que guían al hombre. Entre la divinidad y el hombre hay

una distancia abismal e insondable, a no ser que la omnipotencia de la divinidad quiera reducirla. Cada religión afirma que esto se ha realizado y por consiguiente el hombre debe seguir los mandatos de la divinidad y las prescripciones reveladas.

- 2) La verdad religiosa es un fenómeno inmanente a la conciencia humana, es decir, reside en el interior del hombre. Pero el hecho de que la verdad religiosa resida en el interior del hombre sólo quiere significar que la religión más que objeto de conocimiento conceptual es algo que debe ser sentido y creído por quien ha nacido o adoptado la religión. La experiencia de la “religación”, el sentimiento supremo de la religiosidad, es el núcleo básico de la esencia de la religión. Esta posición puede también conjugarse con la anterior.
- 3) Los antropólogos, en su mayoría, así como un gran número de otros científicos sociales, consideran las ideas religiosas como hechura exclusivamente humana: respuestas a la necesidad de una concepción organizada del Universo y la posesión de un mecanismo para resolver las ansiedades surgidas de la incapacidad para predecir, comprender y controlar los acontecimientos con los que no se conforma la inquietud humana. De este modo, la religión es una manera de interpretar el mundo y de ajustarse a él. Los seres sobrenaturales y los sistemas teológicos, en su totalidad, pasan a ser expresiones mentales que el hombre da a las cosas del Universo capaces de modelar su vida de modo importante. Las teologías, en cuanto manifestaciones de la experiencia social, nacen preparadas para su propio hábitat por los recursos económicos, por la estructura social y por los demás aspectos de la cultura.

Frente a cualquier tipo de análisis, la religión se presenta bajo dos formas: a) Como sistema de significados últimos, es decir, como experiencia subjetiva; y b) como realidad sociocultural, esto es, como sistema de acciones con sus manifestaciones rituales, formas de culto, prescripciones morales y sus vehículos materiales (edificios, ropajes, objetos sagrados); pero, sobre todo, como grupo unificado de creyentes. Ambas formas de existencia de la religión cumplen funciones importantes en la sociedad. El sistema de creencias y significados reduce los temores y ansiedades y le da al hombre un mayor sentimiento de seguridad y esperanza. El sistema social de la religión actúa como una poderosa fuerza unificadora, ligando a los creyentes en un grupo solidario por encima de cualesquiera otras divisiones.

La religión es poderosa en sí, tanto por el carácter supremo de sus significados, valores y mandamientos indiscutibles, como por su acción unificadora y como ideología justificativa del poder. Tal vez sea ésta su función social más significativa.

El hombre religioso quiere ver la confirmación de sus creencias en todas las formas de la existencia y no sólo quiere ver sus creencias confirmadas sino que se esfuerza en adaptar a ellas todos los mecanismos de relación social. Por eso es que el poder de la religión se proyecta sobre prácticamente todos los demás aspectos de la vida social. No hay aspecto de la cultura de la comunidad que escape a la influencia de la religión.

Al referirnos al poder político, dijimos que es una fuerza social que responde a la necesidad de orden y que se sustenta o proviene de distintas fuentes. Una de esas fuentes, y la más importante, es la religión, mejor dicho, los mitos que sustentan el orden sacralizado. A través de la historia se revela claramente el vínculo que ha existido siempre entre el poder y lo sagrado. Cada época histórica se caracteriza por una forma específica de religión y al mismo tiempo que se modifican las condiciones sociales se transforma la ideología religiosa de la sociedad. Pero, desde mucho antes de que se organizara el poder político, propiamente dicho, es decir el Estado, la religión influyó de modo decisivo en la organización de las comunidades, desde los primitivos grupos de parentesco, al definir la consanguinidad, la afinidad y el incesto, al establecer una forma religiosa de parentesco mediante un antepasado común totemico y al modificar frecuentemente las formas e instituciones que contrariaban sus normas.

La monarquía y el Estado emergen de los mitos sacros que garantizan los acontecimientos y afirman la doble dependencia de los hom-

bres: del orden establecido por los dioses y del sistema instaurado por los reyes. Los soberanos son parientes de los dioses, representantes e intermediarios entre los hombres y la divinidad o, cuando menos, su mandato tiene de algún modo origen divino, siempre está sancionado por la voluntad de Dios. La veneración, la obediencia total, que la razón no puede justificar, reposan en la sacralidad del poder y en el temor a la desobediencia, que cobra el carácter de una transgresión sacrílega. Así la religión viene a ser, al mismo tiempo que una fuente, un instrumento del poder político cuya legitimidad está garantizando. Un gran cambio tuvo lugar en la familia romana, lo mismo que en los demás pueblos de Europa, bajo la presión del cristianismo y de acuerdo con sus normas. Como lo hace notar H. Spencer, “sin conocer las normas que regulan la vida sexual y las prescripciones de la religión no es posible comprender por qué la familia de un pueblo determinado adoptó la forma monogámica o poligámica, admitiendo la descendencia patri o matrilineal”, o por qué ha adoptado la forma agnática o cognática, aunque se conozcan las formas económicas de producción –agregamos nosotros– puesto que la morfología del parentesco no puede reducirse total ni directamente a las relaciones económicas de producción.

La religión ha influido enormemente en la organización social, económica y política de los estados. La supremacía del poder espiritual sobre el secular durante la Edad Media es una clara muestra de su enorme y trascendental influencia. El fundamento del sistema de castas en el Perú antiguo y en la India y el papel preponderante de la casta sacerdotal brahmánica en la historia de los estados hindúes y del imperio incaico, el papel de los sacerdotes en el antiguo Egipto o la unificación de los pueblos árabes bajo el islamismo bastan para señalar la fuerza de las creencias religiosas en el desarrollo y en la estructura sociales, en la política e interrelaciones de los pueblos, estados y naciones. Muchos grupos estatales fueron fundados por los grupos religiosos y sus conductores y en muchos estados el régimen gubernamental ha sido el de la teocracia, dirigido por el sacerdocio de las religiones imperantes. Otros estados fueron desmembrados por la presión de los grupos religiosos y muchos han sufrido modificaciones de toda índole debido a su intervención. La religión ha afectado siempre a los grupos laborales y a los partidos políticos y continúa afectándolos de uno u otro modo.

Algunas religiones se han constituido en sistemas gubernamentales centralizados como, por ejemplo, la religión católica romana. Otras son descentralizadas, como muchas de las confesiones evangélicas protestantes.

En el proceso histórico de las religiones se genera una dinámica propia que se advierte en las oscilaciones que tienden de un extremo a otro del fenómeno. Las grandes religiones atraviesan por diferentes etapas en las que las tendencias éticas y racionales pugnan por purificar la religión de las viejas escorias mágicas y liberarla de los mitos arcaicos; pero, a la vez, como respuesta, nuevas formas mágicas y nuevos mitos populares tienden a saturar los cultos religiosos. Así, por ejemplo, en los pueblos latinos afiliados a la religión católica –para hablar de las tendencias mejor conocidas– han proliferado una serie de formas puramente mágicas que pueden ser englobadas dentro de lo que se ha denominado *catolicismo popular*, el cual se caracteriza por un trasfondo pagano que aflora en infinidad de manifestaciones originariamente religiosas que se han ido paganizando (“magicizando”, diríamos mejor) en diferentes sectores, tal es el caso de los símbolos sagrados del culto católico como crucifijos, rosarios, medallas, “detentes” y otros objetos que se han convertido en verdaderos amuletos o fetiches de protección y buena suerte.

Más notable es el caso de los cultos populares en los que el fervor religioso aparece mezclado con elementos de verdadera idolatría, especialmente en determinadas devociones tradicionales. Dentro de las muchedumbres que acuden a las peregrinaciones y procesiones en los santuarios donde se veneran imágenes de gran popularidad es muy frecuente ver a las personas en actos de trance místico. Las mujeres gimen y lloran arrodilladas con los brazos en cruz, los devotos se mortifican caminando descalzos cargando cruces o avanzando penosamente arrodillados, lastimándose los pies y las rodillas en actos de cuenta penitencia. En algunos lugares existen todavía penitentes rituales que en Semana Santa suelen flagelarse hasta sangrar. Muchas iglesias de las grandes ciudades europeas y americanas tienen entre sus reliquias astillas de la Cruz, los clavos de la crucifixión, corazones de santos, osamentas, cabellos, etc.; pero entre todas tal vez la devoción más curiosa está en el pueblo de Liria, en Valencia, donde se venera como reliquia una pluma de las alas del arcángel san Miguel! La licuefacción de la sangre de san Jenaro es un acontecimiento milagroso que es esperado ansiosamente cada año en la catedral de Nápoles por una multitud de fieles.

Frente a la necesidad de la ayuda sobrenatural, la gente acude a las divinidades católicas en actos no sólo eminentemente mágicos sino hasta contrarios a la propia moral religiosa. También son muy frecuentes las noticias de “milagros” o apariciones de la virgen o de la figura de Cristo. Hay, en efecto, una existencia mágica en estas formas de veneración o en tales actitudes. No basta la religión al sentimiento popular

ni a las necesidades psicológicas de las masas. El paganismo satura los cultos y reaparecen extraños mesianismos predicados por santones, gurúes y otros predestinados (sin referirnos, por cierto, a los embaucadores que nunca faltan) a quienes la gente sigue con fe, aunque su fe no sea otra cosa que la propensión a creer, contra toda lógica, que sucederá lo improbable. En muchas personas, el pensamiento y los valores religiosos tradicionales están siendo sustituidos por las creencias mágicas y la adhesión a nuevas formas religiosas esotéricas y ocultistas.

Mirando las cosas de esta manera, es decir, bajo los conceptos tradicionales de magia y religión, puede pensarse también en la magia como una “degeneración” de la religión, teoría propuesta originalmente por Andrew Lang y Wilhem Schmidt y posteriormente desarrollada por Ad. E. Jensen. Este proceso degenerativo que, al parecer, estamos viviendo, no habría ocurrido una sola vez en la historia de la humanidad sino que se presentaría en la vida de todas y cada una de las civilizaciones religiosas.

Mito, religión y magia

Veamos finalmente, a manera de resumen, los conceptos fundamentales con los cuales identificamos y separamos el mito, la religión y la magia.

El mito, como necesidad sentida en lo más profundo de la vida entre el hombre y el cosmos, es una categoría esencial que encauza y orienta las fuerzas de la naturaleza en el campo de la imaginación por medio de la imaginación. En el mito, como vivencia íntima y a la vez colectiva de la realidad, están contenidos los presupuestos básicos del sentido de las cosas, la separación entre el yo y el no yo y la división de este último en humano, natural o sobrenatural; están contenidas también las distinciones entre el cielo y la tierra, el día y la noche, el nacimiento y la muerte y las demás nociones generales de la existencia. Es, por consiguiente, el origen y el núcleo de las plasmaciones simbólicas del pensamiento mágico-religioso. “El mito, como dice Malinowski, no es una especulación ociosa sobre los orígenes de las cosas o de las instituciones, ni es producto de la contemplación de la naturaleza o una interpretación rapsódica de sus leyes. La función del mito no es explicativa ni simbólica, es la exposición de un acontecimiento extraordinario, un suceso que estableció de una vez por todas el orden de la sociedad o el origen de una institución, es la exposición de una realidad originaria que vive en las instituciones y empeños de una comunidad”.

La religión y la magia, a las que hemos comprendido bajo la denominación de pensamiento mágico-religioso, surgen de la misma y esencial necesidad de contrarrestar la ansiedad conjurando el sufrimiento con la ayuda de fuerzas o de los seres sobrenaturales que se supone controlan el devenir. Su función es la misma en lo esencial. Es evidente que en los estadios iniciales del desarrollo de la cultura sólo hubo un único y general conjunto de creencias y prácticas configuradas en cada grupo humano por una única y todavía indivisa estructura simbólica. Tampoco existe un concepto válido que nos permita diferenciar como mágicos o religiosos los ritos y las creencias de los pueblos en los que no hay una organización política centralizada, salvo que arbitrariamente se les denomine mágicos, como frecuentemente se suele hacer.

La separación de la religión y la magia es histórica y arranca desde el momento en que se institucionalizan las creencias y prácticas mágico-religiosas, al asociarse al poder político oficializándose, o al funcionar políticamente como un poder en sí. Toda religión conlleva, explícita o implícitamente, una actitud consecuente con respecto a la orientación del control social, ya sea en relación con sus objetivos o con sus métodos. La magia queda relegada socialmente como cualquier conjunto de procedimientos que la creencia hace operativos con el objeto de propiciar la ayuda de los poderes metaperceptibles, a fin de salvar la brecha que existe entre lo deseado y su realización, prescindiendo completamente de la conciencia que se tiene de la realidad física o social, contra la cual precisamente busca rebelarse. La magia se funda en principios de relación y analogía simbólicos, es decir, en la semejanza entre objetos y situaciones de alguna manera similares pero esencialmente diferentes y nunca es empleada en situaciones sobre las que se tiene control concreto. La religión se funda en la concepción socialmente sancionada sobre el carácter y naturaleza de la divinidad, en los sistemas y normas de conducta institucionalizados y en un cuerpo de doctrina históricamente conformado. Pero, tanto la religión como la magia son sistemas operativos que se establecen para lograr el acercamiento y propiciar las relaciones con las categorías míticas que ellas mismas acaban configurando.

Los criterios con que se suele juzgar y separar la religión de la magia están referidos, casi en su totalidad, a las premisas de las culturas occidentales y, por lo tanto, están cargados del prejuicio antimágico que caracteriza a nuestra civilización. La civilización occidental se ha erigido y desarrollado con mayor fidelidad a la razón y a la historia y, en este sentido, la magia no tiene historia. En su aislamiento definitorio y en su fal-

ta de organicidad y continuidad formales, la magia sólo recibe, en cada caso, su sentido del proceso cultural en el cual está inserta. Y, en cuanto a la razón, la magia se nos ofrece también mucho más desarticulada e irracional que la religión. La causa no está en la naturaleza misma de la magia ni de la religión en sí, sino en los demás atributos de la cultura que lleva aparejados la religión, en el aspecto moral, en su organización y, finalmente, en su historicidad.

LECTURA RECOMENDADA

CAMPBELL, JOSEPH. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959. / DURANT, GILBERT. *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1968. / ELIADE, MIRCEA. *Mito y realidad*. Madrid: Guadarrama, 1968. / FRAZER, JAMES. *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961. / JAMES, E.O. *La religión del hombre prehistórico*. Madrid: Guadarrama, 1973. / JENSEN, AD. E. *Mito y culto entre los pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966. / KIRK, G.S. *El mito, su significado y funciones en las distintas culturas*. Barcelona: Barral Editores, 1971. / LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica. Breviarios, 1964. / MALINOWSKI, BRONISLAW. *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Ariel, 1974. / MALRIEU, PHILIPPE. *La construcción de lo imaginario*. Madrid: Guadarrama, 1971. / MAUSS, Marcel. "Esbozo de una teoría general de la magia". *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1971. / METRAUX, ALFRED. *Religión y magias indígenas en América del Sur*. Madrid: Aguilar, 1973 / SCHARF, BETTY. *El estudio sociológico de la religión*. Barcelona: Seix Barral. Biblioteca Breve, 1974.

Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo
1957 *El proceso de aculturación*. México: Universidad Nacional Autónoma.
- ALCINA FRANCH, José
1982 *Arte y antropología*. Madrid: Alianza Editorial.
- ARAMBOURG, C.
1961 *La génesis de la humanidad*. Buenos Aires: Cuadernos de Eudeba N° 55.
- ARIÉS, Philippe
1982 *La muerte en Occidente*. Barcelona: Argos Vergara.
- BAGBY, Philip
1959 *La cultura y la historia*. Madrid: Editorial Taurus.
- BALANDIER, Georges
1969 *Antropología política*. Barcelona: Ediciones Península.
1994 *El poder en escenas*. Barcelona: Paidós Studio (106).
- BARTRA, Roger
1981 *El modo de producción asiático*. México: Ediciones Era.
- BASTIDE, Roger
1971 *Antropología aplicada*. Buenos Aires: Amorrortu.

- BATES, M.
1969 "Ecología humana", en *Antropología, conceptos y valores*. Buenos Aires: Editorial Libros Básicos.
- BAUNAK, V.V.
1969 "El origen del lenguaje", en H. Vallois y A. Vandel. *Los procesos de hominización*. México: Grijalbo, Colección 70.
- BEALS, Ralph
1969 "Aculturación", en *Antropología cultural y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Libros Básicos.
- BEALS Ralph y Harry HOIJER
1969 *Introducción a la antropología*. Madrid: Aguilar.
- BEATTIE, John
1972 *Otras culturas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BEER, Sir Gavin de
1967 "La evolución y su importancia para la sociedad", en *Impacto*, publicación de la Unesco. Vol. XVII, N° 1.
- BENEDICT, Ruth
1967 *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Editorial Suramericana.
- BOHANANN, Paul y Mark GLAZER (editores)
1993 *Antropología, lecturas*. Madrid: McGraw-Hill.
- BONAVÍA, Duccio
1991 *Perú, hombre e historia. De los orígenes al siglo XV*. Lima: Editores Edubanco.
- BOCK, Philip K.
1985 *Introducción a la moderna antropología cultural*. México: Fondo de Cultura Económica.

- BURGER, Richard L.
1992 *Emergencia de la civilización en los Andes*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- CAMPBELL, Joseph
1959 *The Masks of God: Primitive Mitology*. Nueva York: The Viking Press.
- CANETTI, Elías
1977 *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik Editores.
- CANTONI, Remo
1972 *El hombre etnocéntrico*. Madrid: Guadarrama (Psicología y Ciencias Humanas Nº 12), 1972.
- CARDICH, Augusto
1964 *Lauricocha, fundamentos para una prehistoria de los Andes Centrales*. Buenos Aires: Centro Argentino de Estudios Prehistóricos.
- CASSIRER, Ernest
1963 *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica (Colección Popular Nº 41).
- CASTIGLIONI, Arturo
1972 *Encantamiento y magia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CLARK, Grahame
1981 *La prehistoria*. Madrid: Alianza Universidad Textos.
- CLOUD, Preston
1981 *El cosmos, la tierra y el hombre*. Madrid: Alianza Universidad.
- COMAS, Juan
1957 *Manual de antropología física*. México: Fondo de Cultura Económica.
1971 *Introducción a la prehistoria general*. México: Universidad Autónoma de México.

- CONRAD, Geoffrey W. y Arthur A. DEMAREST
1984 *Religión and Empire. The Dynamics of Aztec and Inca Expansionism*. Nueva York: Cambridge University Press.
- COON, Carleton
1969 *Las razas humanas actuales*. Madrid: Guadarrama.
- CHAPEL, Elliot
1972 *El hombre cultural y el hombre biológico*. México: Centro Regional de Ayuda Técnica.
- CHAUCHARD, Paul
1960 *Sociedades animales, sociedad humana*. Buenos Aires: Cuadernos de Eudeba Nº 20.
- CHILDE, Gordon
1956 *Qué sucedió en la historia*. Buenos Aires: Leviatán.
1959 *Los orígenes de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica (Breviarios).
1960 *Progreso y arqueología*. Buenos Aires: Dédalo.
1968 *Nacimiento de las civilizaciones orientales*. Barcelona: Ediciones Península.
- DART, Raymond y Dennis CRAIG
1962 *Aventuras con el eslabón perdido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DARWIN, Charles
1970 *El origen de las especies*. México: Universidad Nacional Autónoma.
1993 *Autobiografía*. Madrid: Alianza Cien.
- DE MARTINO, Ernesto
1965 *Magia y civilización*. Buenos Aires: El Ateneo.
- DITTMER, K.
1960 *Etnología general. Formas y evolución de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

DOGAN, Matei y Robert PAHRE

1993 *Las nuevas ciencias sociales. La marginalidad creadora.* México: Grijalbo.

DORFLES, Gillo

1967 *Estética del mito.* Caracas: Tiempo Nuevo.

1967 *Nuevos ritos, nuevos mitos.* Barcelona: Editorial Lumen.

DUCROT, Oswald et al.

1971 *¿Qué es el estructuralismo?* Buenos Aires: Losada.

DURAND, Gilbert

1971 *La imaginación simbólica.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

DURKHEIM, Emilie

1925 *Les formes elementaires de la vie religieuse.* Paris: Alcán.

1964 *The Division of Labor in Society.* Londres: The Free Press of Glencoe. Collier-Macmillan.

ELIADE, Mircea

1959 *Herreros y alquimistas.* Madrid: Taurus.

1960 *El chamanismo.* México: Fondo de Cultura Económica.

1968 *Mito y realidad.* Madrid: Guadarrama.

1972 *El mito del eterno retorno.* Madrid: Alianza Editorial.

1972 *Tratado de historia de las religiones.* México: Era.

ELIADE, Mircea y Joseph M. KITAGAWA

1972 *Metodología de la historia de las religiones.* Buenos Aires: Paidós, 1972.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1962 *Social Anthropology and other Essays.* Nueva York: Free Press Paperback.

1971 *La mujer en las sociedades primitivas.* Barcelona: Ediciones Península.

1973 *Antropología social.* Buenos Aires: Nueva Visión.

- FIRTH, Raymond
1971 *Elementos de antropología cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- FIRTH, Raymond (editor)
1957 *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. Edited by Raymond Firth. Nueva York: Harper Torchbooks.
- FLANNERY, Kent
1973 "The Origin of Agriculture", en *Annual Review of Anthropology*. Vol. 2. Palo Alto.
- FOSTER, G.M.
1964 *Las culturas tradicionales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOX, Munro
1960 *La personalidad de los animales*. Buenos Aires: Cuadernos de Eudeba Nº 1.
- FOX, Robin
1972 *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza Universidad.
- FRAZER, Sir James
1961 *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FREUD, Sigmund
1973 *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- FROMM, Erich, Max HORKHEIMER, Talcot PARSON et al.
1974 *La familia*. Barcelona: Ediciones Península.
- FURON, Raymond
1961 *Manuale di Preistoria*. Turín: Piccola Biblioteca Einaudi.
- s/f *La distribución de los seres*. Barcelona: Nueva Colección Labor.
- GADAMER, Hans-George y Paul VOGLER
1976 *Nueva antropología*. Barcelona: Omega.

- GARCÍA CANCLINI, Néstor
1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- GERTZ, Clifford
1973 *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
1994 *Conocimiento local. Ensayo sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós Básica.
- GILSON, Etienne
1976 *De Aristóteles a Darwin (y vuelta). Ensayo sobre algunas constantes de la biofilosofía*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A.
- GLUCKMAN, Max
1978 *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Akal Editor.
- GLUCKMAN, Max (editor) et al.
1962 *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: University Press.
- GODELIER, Maurice
1974 *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. México: Siglo Veintiuno.
1979 "Poder y lenguaje", en *Scientia et Praxis* Nº 14, Revista de la Universidad de Lima. Lima.
1981 *Instituciones económicas*. Barcelona: Anagrama.
- GOLDSTEIN, Kurt
1961 *La naturaleza humana a la luz de la psicopatología*. Buenos Aires: Paidós, Biblioteca de Psicología.
- GRIBBIN, John
1994 *En el principio... El nacimiento del universo viviente*. Madrid: Alianza Editorial.

- HALLOWEL, A. Irving
1965 "Cultura, personalidad y sociedad", en *Antropología, cultura y sociedad*. Buenos Aires: Libros Básicos.
- HANNERZ, Ulf
1992 *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. Nueva York: Columbia University Press, 1992.
- HARDESTY, Donald L.
1979 *Antropología ecológica*. Barcelona: Bellaterra.
- HARNER, Michael J.
1976 *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Punto Omega Guadarrama.
- HARRIS, Marvin
1979 *El desarrollo de la teoría antropológica*. México: Siglo Veintiuno.
1985 *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza Universidad.
1990a *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
1990b *Bueno para comer*. Madrid: Alianza Editorial.
1991 *Nuestra especie*. Madrid: Alianza Editorial.
1992 *Caníbales y reyes*. Madrid: Alianza Editorial.
- HARRIS, Marvin y Eric B. ROSS
1991 *Muerte, sexo y fecundidad. La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo*. Madrid: Alianza Universidad.
- HAWKING, Stephen
1988 *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*. México: Editorial Crítica (Grupo Editorial Grijalbo).
- HERSKOVITS, Melville
1952 *El hombre y sus obras*. México: Fondo de Cultura Económica.
1954 *Antropología económica*. México: Fondo de Cultura Económica.

- HEUSH, Luc de
1971 *Estructura y praxis*. México: Siglo Veintiuno.
- HILL, Osman
1964 *El hombre como animal*. Buenos Aires: Cuadernos de Eudeba N° 40.
- HOBBSAWN, Eric
1981 *En torno a los orígenes de la Revolución Industrial*. México: Siglo Veintiuno.
- HOEBEL, Adamson E.
1973 *Antropología. El estudio del hombre*. Barcelona: Omega.
- HOEBEL, Adamson E., Jesse D. JENNINGS y Elmer R. SMITH
1955 *Reading in Anthropology*. Nueva York: McGraw-Hill Book Company, Inc.
- HOOTON, Ernest
1946 *Up from the Ape*. Nueva York: The Macmillan Co.
- HOWELLS, William W.
1974 "L'homme de Neanderthal", en *La Recherche* N° 47. París, Juillet-Aout, pp. 634-643.
- HULSE, Frederick S.
1968 *La especie humana*. Madrid: Aguilar.
- HUNTER, David E. y Phillip WHITTEN
1981 *Enciclopedia de antropología*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- JAMES, E.O.
1957 *Prehistoric Religion*. Londres: Thames and Hudson.
- JENNINGS, Jesse y Edward NORBECK (editores)
1964 *Prehistoric Man in the New World*. Chicago, Illinois: William March Rice University. The University of Chicago Press.

- JENSEN Ad. E.
1966 *Mito y culto entre los pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- JOHANSON, Donald y Eddy MAITLAND
1981 *Lucy, The Beginning of Humankind*. Nueva York: Simon and Schuster.
- KARDINER, Abram
1939 *The Individual and his Society*. Nueva York: Columbia University Press.
- KIRK, G.S.
1973 *El mito, su significado y funciones en las distintas culturas*. Barcelona: Barral.
- KLUCKHOHN, Clyde
1949 *Antropología*. México: Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 13).
1964 *Culture and Behavior*. Nueva York: The Free Press of Glencoe.
- KNELLER, George F.
1974 *Introducción a la antropología educacional*. Buenos Aires: Paidós, Biblioteca del Educador Contemporáneo.
- KOENIGSWALD, G.H.R.
1960 *Los hombres prehistóricos*. Barcelona: Omega, 1960.
- KOTTAK, Conrad Phillip
1996 *Antropología. Una exploración de la diversidad humana*. Madrid: McGraw-Hill.
- KRADER, Lawrence e Ino ROSSI
1982 *Antropología política*. Barcelona: Anagrama.
- KRICKEBER, W.
1946 *Etnología de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KRIEGER, Alex D.
1974 *El hombre primitivo en América*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- KROEBER, Alfred L.
1959 *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.
- 1963a *Anthropology, Biology and Race*. Nueva York: A Harbinger Book.
- 1963b *An Anthropologist looks at History*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- 1963c *Anthropology: Culture Patterns and Processes*. Nueva York: A Harbinger Book.
- KROEGER, Alfred y Clyde KLUCKHOHN
1959 *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*. Nueva York: A Vintage Book, Vol. 226.
- LAITMAN, Jeffrey T.
1984 "The Anatomy of Human Speech", en *Natural History*, 8.
- LANDMANN, Michael
1961 *Antropología filosófica*. México: Uthea.
- LAN-PO, Chia
1976 *Cueva-bogar del hombre de Pekín*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras. Impreso en la República Popular China.
- LEACH, Edmund
1970 *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*. Barcelona: Cuadernos Anagrama.
- 1971 *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona: Seix Barral. Colección Ciencias Humanas.
- LEAKEY, Louis y V.M. GOODALL
1973 *Hacia el desvelamiento del origen del hombre*. Madrid: Aguilar.
- LEAKEY, Richard E.
1973 "Skul 1470", en *National Geographic*, Vol. 143, Nº 6. Washington: Official Journal of The National Geographic Society.

- LEE WHORF, Benjamin
1962 *Language, Thought and Reality*. Selected Writing of... Edición e introducción de John B. Carroll. Cambridge, Mass: Massachussetts Institute of Technology.
- LE GROS CLARK, Wilfrid
1962 *Los fundamentos de la evolución humana*. Buenos Aires: Cuadernos de Eudeba Nº 503.
- LEONTIEV, A.N.
1969 *El hombre y la cultura*. México: Grijalbo Col. 70, Nº 36.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1949 *Les structures elementaires de la parenté*. Paris: Universitaires de France.
1964a *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica (Breviarios).
1964b *Mytologiques: Le cru et cuit*. Paris: Librairie Plon.
1965 *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
1968 *Antropología estructural* (I). Buenos Aires: Eudeba.
1970a *Tristes trópicos*. Buenos Aires: Eudeba.
1976 *El hombre desnudo*. Mitológicas IV. México: Siglo Veintiuno.
1979 *Antropología estructural* (II). México: Siglo Veintiuno.
1990 *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.
- LÉVY-BRUHL, Lucien
1957 *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Leviatán.
- LEWIS, John
1973 *Antropología simplificada*. México: Minerva.
- LEWIS, Óscar
1963 *Antropología de la pobreza*. México: Fondo de Cultura Económica.

- LIENHARD, Godfrey
1971 *Antropología social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LIGT, Donald, Suzanne KELLER
y Craig CALHOUN
1997 *Sociología*. México: McGraw-Hill.
- LINTON, Ralph
1942 *Estudio del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LISCHETTI, Mirtha (compiladora)
1997 *Antropología*. Buenos Aires: Eudeba.
- LOWIE, Robert
1948a *Social Organization*. Nueva York: Reinhard Co.
1948b *Primitive Religion*. Nueva York: Liveright Publishing Co.
- LLOVERA, José R. (editor)
1979 *Antropología política* (Textos de Colson, Cohen, Fortes, Evans-Pritchard, Lowie, Fried, Sharp, Marshall, Holberg, Tait, Bohannan, Bernardi, Shepardson, Read, Sahalins, Firth, Maquet, Carrasco y Lattimore. Prologados por M.G. Smith. Barcelona: Anagrama.
- MAIR, Lucy
1979 *Introducción a la antropología social*. Madrid: Alianza Editorial.
1974 *Matrimonio*. Barcelona: Barral Editores.
- MALINOWSKI, Bronislaw
1929 *The Sexual Life of Savages*. Nueva York: A Harvest Book. Harcourt, Brace & World, Inc.
1960 *Freedom and Civilization*. A Midland Book. Indiana University Press.
1961 *Argonauts of the Western Pacific*. Nueva York: E.P. Dutton & Co., Inc.
1966 *Una teoría científica de la cultura*. Buenos Aires: Editorial Suramericana.
1971 *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Ariel.

- 1971 *Estudios de psicología primitiva*. Buenos Aires: Paidós.
- 1974 *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Ariel.
- MALRIEU, Phillipe
1971 *La construcción de lo imaginario*. Madrid: Guadarrama. Col. Psicología y Ciencias Humanas.
- MANNHEIM, Karl
1961 *Diagnóstico de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARCUSE, Herbert
1971 *Eros y civilización*. Barcelona: Seix Barral. Biblioteca Breve, Nº 17.
- MARKUS, Gyorgy
1974 *Marxismo y "antropología"*. México: Grijalbo. Col. Hipótesis Nº 5.
- MARZAL, Manuel
1981 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1996 *Historia de la antropología social*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1997 *Historia de la antropología cultural*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MASON, Alden
1962 *Las antiguas culturas del Perú*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MAUSS, Marcel
1970 *Lo sagrado y lo profano* (Obras I). Barcelona: Barral.
- 1971a *Institución y culto* (Obras II). Barcelona: Barral.
- 1971b *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, Col. de Ciencias Sociales. Serie de Sociología.
- MAYER, K.B.
1961 *Clase y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.

- MEAD, Margaret
1961 *Adolescencia y cultura en Samoa*. Buenos Aires: Paidós.
1971 *Anthropology, A Human Sciencia* (Selected Papers, 1939-1960). Nueva York: D. Van Nostrand Company, Inc.
1971 *La antropología y el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
1972 *Macho y hembra*. Buenos Aires: Tiempo Nuevo.
- MEAD, Margaret y Ruth BUNZEL (editoras)
1960 *The Golden Age of American Anthropology*. Nueva York: George Braziller.
- MENKEN, H.L.
1972 *Prontuario de la estupidez y los prejuicios humanos*. Buenos Aires: Granica (Col. Libertad y Cambio).
- MERCIER, Paul
1979 *Historia de la antropología*. Barcelona: Ediciones Península (Serie Universitaria).
- METRAUX, Alfred
1963 *Vodú*. Buenos Aires: Ediciones Sur.
1973 *Religión y magia indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar (Col. Cultura e Historia).
- MILLS, Wright
1961 *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
1963 *Power, Politics and People* (The Collected Essays of C. W. Mills). Nueva York: Oxford University Press.
- MIRÓ QUESADA, Francisco
1975 "Razón y mito", en *Scientia et Praxis* Nº 9. Revista de la Universidad de Lima. Lima.
- MONTAGU, Ashley
1969 *Qué es el hombre*. Buenos Aires: Paidós (Col. Mundo Moderno, 31).
1972 *La humanización del hombre*. Buenos Aires: Tiempo Nuevo, 1972.

- 1978 *La naturaleza de la agresividad humana*. Madrid: Alianza Universidad.
- MONTAGU, M.F. Ashley (editor)
1962 *Culture and the Evolution of Man*. (Textos de diversos autores) Nueva York: Oxford University Press. A Galaxy Book.
- MORGAN, Lewis
1877 *Ancient Society*. Nueva York: Henry Holt and Co.
- MORRIS, Desmond
1971 *El mono desnudo*. Barcelona: Plaza & Janés.
1972 *El zoo humano*. Barcelona: Plaza & Janés.
- MOSCOVICI, Serge
1975 *Sociedad contra natura*. México: Siglo Veintiuno.
- MOSTERÍN, Jesús
1993 *Filosofía de la cultura*. Madrid: Alianza Universidad.
- MUNFORD, Lewis
1971 *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza Universidad.
- MURDOCK, George P.
1949 *Social Structure*. Nueva York: The Macmillan Company.
1959 *Our Primitive Contemporaries*. Nueva York: The Macmillan Company.
1963 *Guía para la clasificación de los datos culturales*. Washington: Unión Panamericana.
- MURRA, John V.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- NADEL, S.F.
1974 *Fundamentos de antropología social*. México: Fondo de Cultura Económica.

- NIESTURG, M.F.
1972 *El origen del hombre*. Moscú: Ediciones MIR.
- NOHL, Herman
1945 *Antropología pedagógica*. México: Fondo de Cultura Económica (Breviarios).
- NORTHROP, F.S.C.
1965 "Valores culturales", en *Antropología, conceptos y valores*. Buenos Aires: Libros Básicos.
- OAKLEY, Kenneth
1968 *Cronología del hombre fósil*. Barcelona: Biblioteca Universitaria Labor.
- OPARÍN, A.I.
1968 *El origen de la vida*. México: Grijalbo, Col. 70.
- OSSIO, Juan M.
1992 *Los indios del Perú*. Madrid: Editorial Maphre S.A.
- PALOU, Jean
1975 *La brujería*. Barcelona: Oikos-Tau.
- PARÍS, Carlos
1963 *El animal cultural*. Barcelona: Crítica (Grijalbo Mondadori S.A.).
- PARRINDER, Geoffrey
1963 *La brujería*. Buenos Aires: Eudeba, 1963.
- PEÑUELAS, Marcelino
1975 *Mito, literatura y realidad*. Madrid: Gredos Biblioteca Universitaria.
- PERICOT, Luis y Juan MALUQUER
1969 *La humanidad prehistórica*. Madrid: Salvat Editores.
- PERROT, Dominique y Roy PREISWERK
1975 *Ethnocentrisme et Histoire, L'Afrique, l'Amerique indienne et l'Asie dans les manueles occidentaux*. Paris: Edition Anthropos.

- PIVETEAU, Jean
1972 *El origen del hombre*. Buenos Aires: Hachette.
- POST, Werner
1972 *La crítica de la religión en Karl Marx*. Barcelona: Herder.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R.
1964 *A Natural Science of Society*. University of Chicago. The Free Press of Glencoe.
1972 *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Ediciones Península.
- RADIN, Paul
1927 *Primitive Man as Philosopher*. Nueva York: The Appleton-Century and Co.
1937 *Primitive Religion, its Nature and Origins*. Nueva York: The Viking Press.
- RAVINES, Rogger (compilador)
1978 *Tecnología andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- READ, H.H.
1952 *Geología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- REDFIELD, Robert
1963 *El mundo primitivo y sus transformaciones*. México: Fondo de Cultura Económica (Col. Popular, 48).
1965 "Relaciones de la antropología en las ciencias sociales y humanidades", en *Antropología, conceptos y valores*. Buenos Aires: Libros Básicos.
- RITZER, George
1994 *La teoría sociología clásica*. México: McGraw-Hill.
- RONY, Jerome Antoine
1963 *La magia*. Buenos Aires: Eudeba.
- ROSOLATO, Guy
1969 *Essais sur le symbolique*. Paris: Gallimard.

ROULAND, Norbert
1988

Anthropologie juridique. Paris: Presses Universitaires de France.

ROWE, John
1946

"Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest", en *Handbook of South American Indians*. Vol. 2. Washington: Smithsonian Institution.

SAGRERA, Martin
1967

Mitos y sociedad. Barcelona: Labor Biblioteca Universitaria.

SALVAT Editores
1973

El origen del hombre. Barcelona: Biblioteca Salvat de Grandes Temes.

1975

El origen de la vida. Barcelona: Biblioteca Salvat de Grandes Temes.

SAPIR, Edward
1962

El lenguaje. México: Fondo de Cultura Económica.

SAUVY, Alfred
1969

Los mitos de nuestro tiempo. Barcelona: Labor (Nueva Colección, 106).

SAVAGE, Jay M.
1964

Evolución. Las teorías más recientes de las fuerzas básicas evolutivas. México: Compañía Editorial Continental.

SCHARF, Betty
1970

El estudio sociológico de la religión. Barcelona: Seix Barral (Biblioteca Breve).

SCHOBINGER, Juan
1969

Prehistoria de Suramérica. Barcelona: Nueva Colección Labor.

SCHWIDETZKY, Ilse
1955

Etnobiología. México: Fondo de Cultura Económica.

- SEMENOV, S.A.
1981 *Tecnología prehistórica (Estudio de las herramientas y objetos antiguos a través de las huellas del uso)*. Madrid: Akal/Universitaria.
- SERVICE, Elman
1990 *Los orígenes del Estado y de la civilización*. Madrid: Alianza Universidad Textos.
- SIMPSON, George Gaylor
1961 *El sentido de la evolución*. Buenos Aires: Eudeba (5).
1967 *La vida en el pasado*. Madrid: Alianza Editorial.
- SMITH, C.U.M.
1977 *El problema de la vida. Ensayo sobre los orígenes del pensamiento biológico*. Madrid: Alianza Universidad.
- SOBREVILLA, David
1996 *Introducción a la filosofía de la cultura*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú-Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- SOROKIN, Pitrim A.
1973 *Sociedad, cultura y personalidad*. Madrid: Aguilar.
- SPROTT, W.J.H.
1964 *Introducción a la sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- STEWART, Julian
1955 *Theory of Culture Change: The Methodologie of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
1960 "Algunas implicaciones del Symposium...", en *Las civilizaciones del Viejo Mundo y de América*. Washington: Unión Panamericana.
- SUJOV, A.D.
1968 *Las raíces de la religión*. México: Grijalbo (Col. 70, N° 20).

- TABORI, Paul
1969 *Historia de la estupidez humana*. Buenos Aires: Siglo XX.
- TAX, Sol (editor)
1964 *Horizons on Anthropology*. Chicago Illinois: Aldine Publishing Col.
- TERMIER, H. y G.
1973 *Trama geológica de la historia humana*. Barcelona: Nueva Colección Labor.
- TERRAY, Emmanuel
1971 *El marxismo ante las sociedades "primitivas"*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- THOMAS, Louis-Vincent
1983 *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TIMASHEFF, Nicolás
1961 *La teoría sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TITIEV, Misha
1959 *Introduction to Cultural Anthropology*. Nueva York: Henry Holt and Company.
- TOFFLER, Alvin and Heidi
1996 *La creación de una nueva civilización*. Barcelona: Plaza & Janés.
- TYLOR, Sir Edward Burnett
1958 *The Origins of Culture*. Nueva York: Harper & Brother Publishers.
1964 *Early History of Mankind*. Clasic in Anthropology. Paul Bohannan, Editor. The University of Chicago Press. Phoenix Books.
- TURNER, Víctor W.
1973 *Simbolismo y ritual*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Departamento de Ciencias Sociales.

- VALCÁRCEL, Luis E.
1959 *Etnohistoria del Perú Antiguo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Textos Universitarios.
- VALLOIS, H. Vandel et al.
1969 *Los procesos de hominización*. México: Grijalbo.
- VALLS, Arturo
1980 *Introducción a la antropología. Fundamentos de la evolución y la variabilidad biológica del hombre*. Barcelona: Labor Universitaria Manuales.
- VEBLEN, Thorstein
1963 *Teoría de la clase ociosa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VINOGRADOFF, P.
1967 *Introducción al derecho*. México: Fondo de Cultura Económica Breviarios.
- VIVANTE, Armando y Néstor PALMA
1971 *Magia y daño por imágenes de la sociedad argentina*. Buenos Aires: Ediciones Cabargon.
- WACHTEL, Nathan
1973 *Sociedad e ideología. Ensayo de historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- WALLACE, A.F.C.
1963 *Cultura y personalidad*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- WHITE, Leslie
1964 *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

WINICK, Charles

1969

Diccionario de antropología. Buenos Aires: Editorial Troquel.

WITTFOGEL, Karl A.

1957

Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power. New Haven: Yale University Press.

1960

“Aspectos del desarrollo de las sociedades hidráulicas”, en *Las civilizaciones antiguas del Viejo Mundo y de América*. Washington: Unión Panamericana.

WOLF, Eric et al.

1980

Antropología social de las sociedades complejas. Madrid: Alianza Editorial.

WOLFF, Werner

1963

El mundo simbólico de mayas y aztecas. México: Secretaría de Educación.

YOUNG, J.Z.

1971

La vida de los vertebrados. Barcelona: Editorial Omega.

Antropología. Conceptos y nociones generales es un texto de información global sobre los aspectos de la naturaleza humana y de la vida social que constituyen la preocupación fundamental de la antropología. Está dirigido a lectores no especializados, pero principalmente a estudiantes universitarios, con el propósito de ofrecer conceptos que contribuyan a acercarse a la problemática del fenómeno humano en sus manifestaciones, regularidades y presupuestos más generales.

En sus diez capítulos describe cómo funciona la sociedad humana. Así, se refiere a la antropología en el campo de las ciencias sociales; a la evolución (el Universo y el comienzo de la vida); al origen del hombre y a las razas humanas. Trata también sobre la sociedad y la cultura; la estructura y dinámica de la cultura, y la producción. La familia y el parentesco; la estructura social y el mito, la magia y la religión ocupan, asimismo, un espacio importante en estas páginas que ilustrarán a los lectores acerca de su propia condición humana.

Si las ideas, conceptos y datos que aquí se encuentran logran incitar a alguno de los lectores a poner en tela de juicio la certeza con que resguardan determinadas creencias con respecto a la naturaleza del hombre, este libro habrá logrado uno de sus objetivos principales.



UNIVERSIDAD
DE • LIMA

FONDO DE DESARROLLO EDITORIAL



Fondo de Cultura
Económica - Perú

Fondo Editorial de Cultura S.A.



9 789972 450594

ISBN 9972-45-059-7